中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 Number 6, June 2016

6

中國基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2016 年 第 6 期

Number 6, 2016

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
出版

Published by
Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2016 年 6 月 || June 2016

ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版；
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊；
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**；
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度；
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：**http://JRCC.ChineseCS.cn**。

CONTACT US

Dr. Daniel Li
Email: danielli28@hotmail.com
Address: Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

肖清和 博士
地址：上海大学历史系 200444
电邮：qinghexiao@gmail.com

EDITORIAL BOARD

INFORMATION

网址: http://JRCC.ChineseCS.cn

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

目录 Contents



前 言

From The Editors

“基督教中国化 ”引发的几点思考

李灵

一、“老话题”和“新内涵”

自 2014 年 8 月 5-6 日全国三自两会在上海举办纪念中国基督教三自爱国运动委员会成立六十周年暨“基督教中国化”研讨会之后，“基督教中国化”便成了学术界一个热点话题。同年便在国内相继举办了不下十几次想通话题的类似研讨会。组织方式也几乎相同，基本上都是由当地的“三自爱国委员会”出面组织，学者教授登场主讲。自基督教入华后，特别是十九世纪新教来华后，基督教如何融入中国社会和中国文化就一直为中国教会和中国知识界所关注，也为此进行过各种尝试。诸如 以往惯用的“本色化”(Indigenization)、“本土化”(Localization)或“处境化”(Contextualization) 等词而言的等都是为着同一个目标所做的不同尝试。随着中国教会成员构成逐渐由社会边缘移向中心，中国教会对建立中国神学、中文圣经的翻译、教会组织方式、甚至聚会崇拜、团契活动、社会参与，等等都提出了新的要求，所以基督教如何“中国化”方兴未艾，还有漫长的路要走。从这个意义上讲， “基督教中国化”(Sinolization of Christianity)是相对于与“本土化”、“本色化”、“处境化”应该没有什么不同，应该是个老话题了。

中国基督教协会前会长曹圣洁直接指出，“基督教中国化”是一个“老命题”，她认为自基督教传入中国之日起，基督教中国化这一问题就已存在。原因是：基督教虽然发源于亚洲，发展却在欧洲，与西方文化紧密结合。” 中国基督教三自爱国运动委员会主席傅先伟说，基督教中国化是使基督教扎根于中国文化、民族和社会的土壤之中，在处境中建立一个既符合《圣经》教导，又具有鲜明的中国文化和时代特征、能够被中国社会和民众广泛认可的教会，同时这个教会的经验和见证也能够被普世教会欣赏和学习。中国基督教协会副会长、总干事阚保平说的更加直接，要“摆脱洋教存在方式，就必须加快基督教中国化进程”。可见，这几位“三自”领袖们所关注的

“中国化”也就是“去西方化”，这个思想一以贯之在“三自”运动之中，并无新意。

值得关注的是这一次如此大张旗鼓地谈论“基督教中国化”，学术界的热情似乎超过宗教界，几乎有点“越俎代庖”了，这不能不说是个新看点。何以如此？中国社会科学院世界宗教研究所唐晓峰博士在他《基督教为什么要中国化》一文中开头做了如此解释，他说“基督教是一种普世性的信仰，它拥有超越于任何特定文化及社会脉络的信仰义理、教义仪轨，对于基督事件的坚守及历代教会大公会议确立的信条，成就了基督教“所以称为基督教”以及其生存发展的充分条件。基督教在任何社会、文化处境中的本土化、本色化都不免有“画蛇添足”之嫌，甚至会受到创立“异端邪说”之指控。在这一观点看来，“基督教”只能“在中国”，而绝不能称为“中国的基督教”。”[1] 这一番话多少消除了人们对“中国化”背后有将“基督教”“佛教化”的忧虑。但还是没有回答知识界为什么如此热心“基督教中国化”的问题？　唐晓峰在同样的一篇文章的后半部分点出了问题的关键，“其关键点在于消除基督教及信徒与中国社会中政治、经济、文化、个体身份中的隔阂，达到一种政治、思维方式、文化等层面的相互认同，而不是相反，将其作为和谐社会的“异类分子”排除在外。”意思就是希望基督教信众不因信仰不同与中国社会相抵，而是与中国社会完全相融。唐晓峰博士的表述确实比较温厚且委婉，不过意思还是清楚的。

顺着这个思路再往前追溯，最早赋予“中国化”这个老话题以“新含义”应该是中国社会科学院世界宗教研究所所长卓新平教授。他在 2012 年 3 月 31 日至 4 月 1 日由该研究所与北京大学宗教文化研究院共同举办的“基督教中国化研究”座谈会上[2]就倡议“基督教中国化”。2013 年 11 月 22 日至 23 日中国社会科学院基督教研究中心与燕京神学院合办的“基督教与和谐社会建设论坛”国际论坛的第五场“基督教的中国化及其实现和谐努力”研讨会上，卓新平教授比较完整地提出了他的“基督教中国化”的概念。[3]这个概念的具体内容在他的《基督教中国化三要素》一文中作了最清晰的表达，那就是“對中國政治的認同、對中國社會的適應、對中國文化的表達”。所谓政治认同，就是基督教要认同現行的政治体制。坚持五十年代的“三自爱国”精神，它不仅是教会內在的宗教革新运动，也是一場政治运动，是相应政府的英明领导，不与境外敌對勢力勾結，不推行“西方的政治理念和文化价值”。所谓对中国社会适应，

[1]唐晓峰《基督教为什么要中国化？》2014-10-14

[2]卓新平、張志剛:《基督教中國化研究叢書：緒言》
[3]卓新平：《基督教「中國化」探討》，載《信仰探索：卓新平自選集》，北京，首都師範大學出版社，二零一五年五月。

就是基督教要学会“积极适应中国现行社会体制、法治管理、社區结构、社团形式。”主动地融入到社会各个层面中，而不是把自己作為在中国的一塊“飞地”、一座“隔都”。所谓文化表达，就是强调基督教的文化表達，其根源不是西方的，而是“东方的犹太文化”。总而言之，基督教完全能夠結合中国的思想文化传統，建立起中国特色的理论思想体系，採用中国的思想文化表达自身、体現出中国的文化色彩。這是基督教“中國化”的必由之路，絕不能仅是介紹、解釋西方的神学作品，搞西化宣傳。[1]从卓新平教授对“基督教中国化”内涵的具体阐述来看，这次所提倡的“中国化”与过去的“本土化”、“本色化”、“处境化”等的内涵既有“同”又有“异”，这“相异”之处就在于我们较之以前的社会情景产生了新的焦虑有关。这个焦虑点就是出现了基督教“一教独大”的局面。中国社会科学院世界宗教研所中国基督教史专家段琦教授在“2008 民族宗教问题高层论坛——全球化背景下的中国宗教”上发表了题为“宗教生态失衡是当今中国基督教发展快的主要原因”演讲[2]。她在这个演讲中根据实地调研资料提出了“宗教生态”这一概念，就是指各种宗教的社会存在状况，类似自然界的生态，其正常状态应该是彼此制约而达到总体平衡，即各类宗教各得其所，各有市场，从而满足不同人群的信仰需要；但如果人为地进行不适当的干预，就会破坏它们的平衡，造成有的宗教迅速发展，有些则凋零了。基督教之所以在改革开放后迅速发展，就与宗教生态失衡有关。[3]暂且不谈“宗教生态”这个概念是否成立，就因为她用“宗教生态失衡”的说法来分析中国社会出现了基督教“一教独大”现象的原因而引起强烈反响。段琦教授的观点立即引起另一位宗教史专家牟钟鉴教授呼应，他认为：中国是一个多民族多宗教的社会主义国家，无论从历史传统还是现实国情来看，多元信仰是文明发展的方向，中国不可能也不允许一教做大，那将意味着文明的倒退。基督教在中国的过度发展会带来一系列不良后果：一是助长境外敌对势力和平演变中国的野心，更加紧推行其基督教化中国的战略，其结果便会出现控制与反控制的斗争，发生与中国社会主义信仰及其他传统信仰的冲突乃至对抗，破坏安定和谐；二是运动式的发展，又往往是在地下活动，不能从容提高信众的素质，不能保证信仰的纯正，难以正常与社会交流，出现许多不像基督教的教会组织，容易被各种不良社会势力所利用，不利于基督教在爱国的旗帜下健康发展；三是破坏中华民族文化的主体性和民族性，从而也将损害由儒、佛、道共同铸造的以人为本、自强不息、厚德载物、仁爱通和的民族精神，反而会放大一神教本有的排他性、好斗性，这不利于中华民族的和

[1]中国民族报　2015-03-17

[2]这篇演讲稿收入此届论坛的论文集《当代中国民族宗教问题研究》时，标题改为“宗教生态失衡与中国基督教的发展”。

[3]参见段琦：《宗教生态失衡与中国基督教的发展》，《当代中国民族宗教问题研究》，中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地秘书处编，甘肃民族出版社，2009 年，第 140 页。

平崛起，也不利于和谐世界的建设。[1]问题是，出现“一教独大”的“宗教生态失衡”现象的原因和结果分析本身缺乏内在的逻辑和事实依据。比如在段琦教授将基督教“一教独大”的原因归咎于“宗教生态失衡”，而“失衡”则归咎于“人为”的因素。在牟钟鉴看来，这样的“因素”主要有四个：其实也就是两个：一是历次“左”倾的思想政治批判运动，直到“文化大革命”，反复扫荡了中国传统信仰的核心——儒学、佛教、道教，以及各种民间宗教信仰，而社会主义信仰又由于“十年浩劫”遭受重创，中国出现了信仰危机和信仰真空。改革开放使中国人的信仰需求得到释放，形成旺盛的宗教市场。在满足这种需求上，儒释道恢复元气较慢，而基督教却拥有强大的国际后盾，在条件一旦允许时便立刻重新进入中国，迅速填补了信仰的空白。二是改革开放改变了中国人对西方文明偏于负面的看法，许多中国人在学习西方科学技术、经济管理、物质文明的同时，也把基督教作为当代西方精神文明建设的组成部分加以吸收。这就使基督教在历史上作为帝国主义侵略工具的形象被淡化了，而作为“洋教”与现代西方文明联系起来了。[2] 第一个因素主要原因应该是我们自己造成的，基督教国家没有经历如中国那样的“十年浩劫”，依然保持者完整的文化和信仰，从文化传播和宣教意义上来讲就自然占据着优势。问题时这个优势是我们自己作孽的结果，怨不得别人啊。第二个因素，改革开放改变了中国认对西方文明偏于负面的看法，能够将西方的科学技术等物质文明与内在的精神文明（基督教）联系起来应该说是个进步。如果说现在有点“过”的话，也是“矫枉过正”的结果，也是我们自己造成。可是鲜有学者检讨我们自己从49年到79年这三十年间社会文化、道德、艺术等一切精神领域全部被政治化；而从79年到2009年三十年间原本应该重建精神领域所遭受的一切破坏和扭曲，可是这一切又不得不服从 GDP 的增长需要。正是这两个偏颇导致了前三十年物质的严重匮乏和近三十年的精神几乎空白。可悲的是，不仅没有人去思考检讨以上的问题，反而去扩大“一教独大”事实，甚至要“人为”地去扶持其他宗教、甚至差不多已经消失的民建迷信来对抗基督教的“独大”。为了应付眼前的政治任务或者暂时消除心中的“焦虑”甚至“恐惧”，不惜埋下日后可能出现的宗教纷争的“基因”，这是非常短视且危险的举措。幸好还是有人看到了问题的严重性。甘肃省委统战部原副部长马虎成先生 一方面尖锐地批评了中国宗教生态失衡论，认为其主要论点将宗教生态失衡归因于政府宗教政策的长期失误，不但为“基督教的非正常发展”提供了“理论保护伞”(合法性依据)，还会在政策上导致“以宗教对宗教”(以扶植儒释道和民间信仰来制衡基督教)，造成宗教关系的不公平、不和谐、甚至冲突等负面影响。重要的

[1]牟钟鉴：《基督教与中国宗教文化生态问题的思考》，《当代中国民族宗教问题研究》，第22-23页。
[2] 同前

是他看到“以宗教对宗教”政策的危险性。当然，与段琦、牟钟鉴等学者一样，他也把基督教迅速发展归咎于外部因素，甚至人为： 西方国家特别是境外形形色色的教会组织，把中国视为“宗教处女地”，把向中国传教作为其大使命，有组织、有计划、有目的地向中国输出基督教，制定了诸如“松土工程”(在基层传教)、“金字塔工程”(在高层传教)、“福音西进计划”(在西部特别是少数民族地区传教)等规划，企图使中国社会“基督化”、“福音化”。而反观同样是世界性宗教的佛教和伊斯兰教，客观上没有如此强大的国际背景，主观上也没有如此强烈的传教愿望，这就形成了如此宗教生态现象：境外基督教势力“大举入侵”，境外伊斯兰教、佛教等“裹足不前”，境内各宗教“节节败退”。其结论是“如果基督教在中国“一教独大”甚至“一教独霸”，将产生一系列不良后果，即恶化中国的宗教生态，影响中国的国家安全，影响基督教的自身形象，破坏我国独立自主的办教原则。”[1] 我没法确定西方国家是有还是没有“松土工程”或“金字塔工程”，觉得这样的“工程”（Project）更象出自于某个宣教机构。这样带有宣教异象特征的言词真的有那么可怕的颠覆国家政治动机及后果吗？也许更需要检讨一下我们意识形态思维方式的“惯性”作用。从这个意义上再回头看“基督教中国化”问题，李平晔博士直接点到问题的核心，她说“基督教不是政治，但离不开政治。如果我们回避政治，中国基督教的有些问题是解不开的。基督教的中国化，除了本地化、本色化之外，还有处境化的问题。所谓处境化，就是要把握和回应时代的问题，与所处的社会和时代相适应。换言之，与时俱进。这既是信仰问题，也是政治问题。”更重要的是“基督教与共产主义都是基于意识形态，并且都具有坚守信仰、毫不妥协的特点。如何协调、共存？”[2] 话语至此，“基督教中国化”的核心问题也就约简为一句话：中国教会如何让党放心？如何为党所用？

二、“新内涵”和“旧意识”

从最近几年一些学者们的文章论述和地方政府对基督教会的某些举措明显感觉到“基督教中国化”已成运动之势。但是无论是学者的字里行间，还是政府的行为举措，虽然“本色化”、“本土化”、“处境化”、“中国化”等再措辞上略有变换，但是隐含期间的意识依然如旧。因此也就引发本人对当下盛行“基督教中国化”的几点思考和关注：

[1] 参见马虎成：《基督教在当今中国大陆快速发展的原因辨析》，《当代中国民族宗教问题研究》，第112-121页。

[2]李平晔《基督教中国化之浅见》中国民族宗教网 |2013-12-13

（1）“洋教情结”和“夷夏之变”。

许多参与谈论“基督教中国化”的学者屡屡提到基督教的“洋教”身份。比如北京大学哲学系张志刚教授就提出“一个社会、一个民族或一个国家，对于一种“外来宗教”的接受或认可主要取决于什么呢？又如，所谓外来宗教的“本色化”、“本土化”或“处境化”，其主要标志或衡量标准到底何在呢？再如，任何一种宗教传统，无论本土的还是外来的，其主要的功能和目的究竟何在呢？让我们带着这些问题转入下一部分讨论，这就是基督教自改革开放以来的迅速发展，在中国学界和政界所引起的“现实忧虑”。[1] 他从韩国基督教史的学术著作里读到：“‘三•一’民族独立运动展示了韩国基督徒反抗压迫，追求民族独立与进步的风采，也推动了韩国传教事业的发展。由此可知，信仰基督教具有近代民族主义的色彩，并在这样的特殊历史环境下，基督教逐渐成为能够救民救国的民族宗教，人们再也不把基督教看成‘西方宗教’了。”[2] 就是说，韩国基督徒的“洋教外衣”是通过他们在追求民族独立和进步中发挥的实际作用被扒掉的。这样的说法不由得使我想起了马列主义和共产党，现在我们没有人说这是“洋主义”或“洋政党”也就是因为信奉马列主义的中国共产党领导了中国的民族解放运动，建立了中华人民共和国。可是，历史没有给中国基督徒这样的历史机会。要知道，义和团运动以后，中国教会内的爱国主义情绪也日渐高涨。“五、四”运动期间也出现过“基督教救国论”，甚至不久后出现的倪柝声的神学思想和教会路线都不是偶然的。但是，历史并没有让中国教会在中国近代政治革命的浪潮中经历太多，而是在被同胞的鄙视、排斥、政治迫害中却毫无防抗地默默忍受，这是经历了另一种与传统和现实社会的“融合”。我可以从这个意义上理解李平晔所说的：“从实践层面讲，当基督教信仰作为个人的私事、被中国老百姓接受的那一刻起，中国化的进程就开始了。**经过一百多年、尤其是1949年以后，基督教与国外差会断绝了联系，更加速了中国化的进程。”**[3]我想提醒张志刚教授，历史是没法比附，也没法假设的。比如我假设，当年南韩基督徒在参与到民族解放运动的合作者是共产党的话，结果会怎样？

当然，“洋教”一词最近几年再次被屡屡提起并非张志刚教授一人，而是一提到“基督教中国化”就总是先拿“洋教”说事。卓新平教授：“基督教在中國尋求 ‘中國化’，實質上是要解決中國基督徒的身份認同問題，即中國基督徒理應做中國人、

[1]张志刚“基督教中国化”三思　《世界宗教文化》　|　发布日期：2013-02-23

[2] 同前

[3]李平晔《基督教中国化之浅见》中国民族宗教网　|　发布日期：2013-12-13

走中國道路的問題。”[1] 中国基督徒怎么就会存在一个“做中国人、走中国道路的问题”了呢？难道还是“多了一个基督徒，少了一个中国人”吗？

段琪教授在香港浸会大学的一词演讲中还专门为“洋教”一词做了定义：“所谓‘洋教’，從政治層面上，就是指基督教與帝國主義和西方勢力有著千絲萬縷的聯繫；從文化上層面，就是把基督教視為是一種異質的西方文化傳統，與中國文化格格不入。這些都說明基督教中國化十分必要。”[2]这一番话比较清楚了，“基督教中国化”的目的就是要为“基督教”摘掉“洋教”的帽子，换言之，不先套上“洋教“的帽子的话，也就没有更充分的理由“基督教中国化”了。又如何判定“洋教“的帽子摘了还是没有摘掉？一个标准就是要看“基督教在中国”是否以已经变成了“中国基督教”。按照段琪教授的说法，实现了“三自”就完成了这个转型“這些是地地道道的中國基督徒組成的中國人自己的教會，完全由自己管理，實現了三自，它們不是 ‘基督教在中國’，而是 ‘中國基督教’。[3]可是，“中国基督教”的神学依据又是什么？要知道二十年前学术届非常担忧“基督教”变成“中国基督教”，因为这意味着在中国的传统迷信中又多了一个“民间基督教”，多了一个“洋迷信”。这就是因为缺乏神学依据的提法是具有一定危险性的。

不过我觉得抓住“洋教”帽子不放手的不仅仅是蒋庆一类教授，也许积淀在这些教授们的心底深处的“夷夏之辩”的情结有关。“夷夏之辨”渊源于先秦。《春秋左传正义·定公十年》：“中国有礼仪之大，故称夏；有服章之美，谓之华”。最开始，夏是指周王室及其所建立诸侯封国。夷则指向曰“是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮、荆、戎、狄之人也。(《国语·郑语》)”二者区别的主要标准是诸夏有礼，而蛮夷无。但其实这个标准也不是固定的，后来更多地倾向于以对诸夏的友善态度为标准。后来凡是华夏之“礼”所及之处（即凡是接受华夏文明的种族）也就是同处一个天下，于是便出现了“天下概念”。不断地向外推行华夏文明只举措便称之为“天下主义”。“夷夏之变”是中国古代在历史上形成的华夏中心主义的心态基础上的民族认同意识，与“天下主义”的思想看似矛盾，实际上都是文化优越感的不同表达，因为目标都是为了“变夷为夏”弘扬中华文化，如《孟子》说：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”。

无论是“夷夏之变”还是“天下主义”，在经历了两千多年的历史，特别是历经

---

[1]卓新平《基督教中國化的三要素》

[2]《對基督教中國化的幾點思考》2015年6月16日 段琦教授在浸會大學研討會中講話。

[3] 同上

蒙古人和满人两次入主中原后，其内涵和表述都发生了很大的变化，在此恕不赘言，简单说就是“夷夏之变”不断地朝向“种族民族主义”演变。时至近代，面对列强入侵，国家种族存亡危机，传统的夷夏之辨和天下主义也就出现的两种极端形态： 种族论和文明论。但是都必须回答中国的核心问题：如何使中国从一个传统国家转变成一个现代国家？由此在文化上就必须既要与世界文明接轨，建立具有近代的文明价值和制度；同时又要保持自己的文化认同。 在“古代中国，因为天下文明就是以华夏为中心的文明，普世的天下建立在特殊的华夏之中，因而即便政权是异族建立的，在文化上依然不会发生“我者”认同的困境。然而，到了近代中国，普世的文明与特殊的华夏发生了断裂，天下不再是“我者”的天下，而华夏也失去了文明的优越感，在这一困境下，天下与华夏、近代与中国之间，发生了无法弥合的裂痕，使得什么是近代中国的认同这个问题真正地凸显出来，摆在中国知识分子面前。”[1]

那么，究竟什么才是中国人的认同？是“华夏礼仪”、“儒家伦理”，还是“现代文明”、“为穷人闹翻身的马克思主义”还是“追求GDP的马克思主义”？无论我们以什么为“认同”，还是必须面对“民族文化认同”和“现代文明建设”之间的矛盾：一味地强调传统文化（儒家意识形态和马克思主义意识形态）认同，就难免走上自我封闭“文化自闭症”，过多地强调“现代文明”与世界接轨，似乎又容易失去“文化的自我价值”。当代中国知识分子的历史使命就是努力使这两者取得平衡的发展中建设中华新文化以振兴民族，而不是简单地猜摸政府的意图，为短暂的整只需要而忽略长远的文化发展战略。在如何对待基督教在中国的传播与发展考验着当代中国知识分子的历史使命和社会责任。

人类历史发展至今，有两样东西是没有“国界”和“族界”的，那就是“商品”和“宗教”。前者满足物质需要，后者满足精神需要。如果一个国家的国民只希望去购买别国生产的产品，该检讨的是本国的生产能力；同理一个国家的国民愿意接受来自别国的宗教，该检讨的是本国缺乏，甚至根本没有能够满足本国国民的精神需要。我们的思维方式永远是错在别人，谈到中国近代遭受侵略、割地赔款，等等教训。可是，究竟是什么教训呢？往往只是帝国主义如何如何地坏，如果不是他们坏，我们就不会那么地差，呜呼！很少听到检讨我们自己的“教训”，官员腐败、政府无能、体制落后、民心涣散，等等都视而不见。现在也是一样，看到中国基督徒人数那么多，面对“一教独大”惊恐万状，却不思想改革开放近四十年来，中国的教授们在文明建

[1]许纪霖：《天下主义/夷夏之辨及其在近代的变异》共识网，2013-01-30。

设中又做了哪些工作？可多的去的人确在股市商场与民争利。不去思想自身的职责，反倒归罪于“境外势力”，这与谈论近代中国历史教训的思维模式一模一样。

如同在一个市场经济主导的社会中人们可以自由选择商品一样，在一个充分开放的社会，人们也可以在宗教这个市场自由地选择自己的信仰。现在不能公然否认人们的“自由”权利，就采取给基督教再次贴上“洋”标签来遏阻人们。且不谈这样的做法能否达到预期的效果，生活在二十一世纪的中国人都可以都可以完全按照自己的意愿自由地在世界各地选择自己理想的居住地、甚至国家归属了，一些知识分子还在“夷夏之变”的狭隘的种族主义心态上，而不是在肯定个人的自由权利、理性选择的基础上看待一个社会的宗教现象，实在让人费解。如果这样的意识真的成为“宗教政策”的依据的话，中国对外开放以及文化战略也就中途夭折无从谈起了，中国政府真的会再次为了图一时之快而弃美好远景？

（2）“神道设教”和“宗教管理”

近代基督教（新教）几乎与洋枪洋炮同时入华、并且在华宣教的权也被写进不平等条约，这个历史事件确实让全体国人无比愤慨，也让历届政府对基督教心存芥蒂。但是，国民政府对待基督教的态度偏重于“民族感情”、共产党政府则偏重于“意识形态”。1949年中华人民共和国成立以后，新政府对待基督教的态度也有一个变化过程，但是原则确是一以贯之，那就是：利用、限制、改造（“文革”时期列外）。何时利用、改造、限制，那要根据党的主要任务来定；利用、改造、限制到什么程度也姚根据党的需要而定。文革前就不必多说了，开始实行“改革开放”政策之初，提出“文化搭台、经济唱戏”。那是的“文化”主要就是宗教，可以说“宗教”作为吸引外资的“桥梁”。政策宽松了、对外开放了、再加上原来的“意识形态”也式微了，老百姓可以自由地追求自己的信仰了，信教的人数自然也就多起来了。这里当然有传教的作用，“信道是从听道而来”。人数多了，政府自然也就紧张。中国几千年的漫长历史并没有出现神权政治和能与国家抗衡的宗教力量。现行政府自然也不会允许。所以，从上世纪就是年代开始，教会人数的增长和政府的限制措施此消彼长。基督徒的人数在不断地限制中反而不断地增长的现象，有相当一部分的原因应该归功于GDP的增长。政府非常忌讳GDP的增长受到影响，好在基督徒从来没有任何“暴力”表现，都比较“顺服”。但是“一教独大”的现象让某些人感觉不舒服，“卧榻之傍岂容他人鼾睡”？现在提出“中国化”，应该属于“改造”为主的阶段了。改什么？怎么改？简而言之，就是基督教在中国不仅要完全认同现有的政治体制、文化传统、社会制度，而且还要在建设有中国特色的社会主义发挥应有的作用。这使我想到了“神道设教”。

神道设教的提法出自《周易》的卦象篆辞："中正以观天下观盥而不荐，有孚顒若，下观而化也。观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣"。"观盥而卜荐，有孚顒若"是观卦的卦辞。盥是敬酒灌地以降神的仪式，祭礼以此为盛。荐则只是向神位献笾豆等物的小礼仪。按照篆辞作者对观卦的理解，百姓看到国王在宗庙的祭祖中举行盥的隆重典礼，从而对神道产生敬信。宗庙祭祖符合天之神道，四季没有差错。圣人于是根据神道制定教法，使天下百姓服膺之，达到有序的治化。

这里的"神道"是"天之神道"（或"天道"），也即表现为四季循环等自然秩序。圣人制立敬天祭祖的礼仪，将天之神道彰显出来，意义在于实现人道教化。诚如稍后的贲卦篆辞接着所说："观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。"天文与人文对举，是天道与人道有所显现的表象。通过这种表象，不但可以对幽微的天道和人道有所体认，而且可以将无形之道化为有形之文，从而达到教化成俗的目的。可见，人文是以道化俗的途径。

所谓人文化成，在春秋战国之前，是通过以祭祀为主的礼仪制度去实现的。《左传》成公十三年："国之大事，在祀与戎。"宗庙之祀、兵戎之祭，被看作武功文教的头等大事。《礼记－祭统》说："凡活人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。"这里突出的一点就是中国和西方社会历史主要的不同点就是"政"和"教"的关系，在中国并没有独立于"政"之外的"教"，而"政"本身一定意义上是为"教"而行使权利，也即按照"自然之道（天道）"为原则来对人"施教"，因此教化而成其为人。是故，"神道设教"也是努力使"人道"合乎"天道"的过程。而"祭祀"在这个过程中使最主要的环节，曰："是故君子之教也，必由其本，顺之至也，祭其是与！故曰祭者，教之本也。"

"祭"是古礼，居五种主要礼仪之首。"祭祖"作为一种宗教活动，再礼仪文化的大系统中发挥着重大的作用。其所以能发挥这样的作用，则在于祭礼与政教、风俗浑然一体。赵欧阳修的说法，三代以前的社会，礼乐与政教法规都寓于风俗民情之中，因民情而成风俗，因风俗而形成自然的礼仪节文和法规，所以礼乐政教虽然简单，却能达到高度的和谐大治。这样的政治体制既不是"神权政治"，也很难说是"政教合一"。原因就在于这个"教"，他完全不是西方词汇中的"宗教"，更没有如同基督教这样的"一神教"。从社会功能一以上看，也确是发挥着西方"宗教"的社会作用——强化族群认同、提供道德资源、体现终极关怀，等；但从形态学意义上看，确实是无神的、或泛神化的。正是从这个基本特征，本人主张可以将传统的"神道设教"中的"教"看作是"无神宗教"（恕不在此文论述）。

因为在“功能”的意义上，中国社会解决了对“宗教”的需求，而且还达到了两个统一：“政（治）”和“（宗）教”的统一，信仰和伦理的统一。这两个统一基本上杜绝了社会上出现另一（宗）教的可能，因而也杜绝了出现能与国家相抗衡的（宗）教势力。反过来，这样的社会又即一步强化了“神道设教”的理念。这种互为因果的历史进程孕育出了与西方社会完全不同的社会形态。

至此，人们定会质疑：为什么在汉以后的历次农民起义，如东汉的“黄巾起义”就是假借“五斗米道”凝聚了数万农民，此后的农民起义几乎无一例外地都采用了“宗教”性的密谋组织？因为秦统一中国的做法在当时的中国缺乏“合法性”的精神来源，这种过于依赖武力强行统一的结果导致以后的中国政治原来越关注“权力”——政治的最高价值是权力意识而不是政治意识， 谭嗣同在《仁学》中说：“两千年之政，秦政也，皆大盗也；两千年之学，荀学也，皆乡愿（注：伪善）也。唯大盗利用乡愿，唯乡愿工媚于大盗，二者交相资，而罔不托之于孔。”中华帝国由此放弃了天下体系：帝王为防止最高权力被质疑、受挑战，必须建立一种能够瓦解任何政治集团凝聚力的制度，创造一种属于且服从皇权的组织，以控制整个社会，该组织就是官僚体系。官僚政治将政治变成统治而终结政治，所以，“中华帝国的统治根本就是一种反政治或者说无政治的统治，”虽然汉武帝开始推行“独尊儒术”来增强“合法性”和国民的凝聚力，但是这种服务“统治”为目的的不以“民生”为根本，再加上儒家思想体系在被“意识形态化”的过程中过于理性化，就一直缺乏整合全体民族的基础。这也就是汉以后广大民众也一直在寻求能使自己安身立命的精神资源的原因，这既是道家思想被迅速宗教化的原因，也是佛教迅速涌入并扎根中国的主要原因。以至于每当社会出现重大危机时，底层的民众便会以传统的宗教，特别时以道教来作为凝聚民众、抗衡朝廷的精神力量。遗憾的是，每次改朝换代结束后，登上权力宝座的统治者又继续强化权力意识，而不是政治意识。因为没有建立起新的政治理想或蓝图，而想继续维持权利宝座，儒家思想却是现存的附身符。（难怪毛泽东都说，如果我们再把孔子请回来的话，就说明我们完蛋了。因为共产党是带着整治理想和蓝图夺取政权的，共产党一开始要实行的是政治统治，而不是权利统治。当年毛泽东发动文化大革命原本是为了继续维持政治统治，但是最终结果却事与愿违。）

因为对社会上以宗教来凝聚起来的“势力”更加忌讳和敏感。为了巩固统治，除了利用越来越庞大的官僚体系对社会上任何非正统、非官方的学说进行扼杀和剿灭外，再就是尽量将一切流行民间的“异端”整合到官方意识形态之中，为朝廷“教化”民众所用。“神道设教”便从“政治”转变成“权术”延续下来了。

（3）“一教独大”和“依法治国”

“一教独大”为什么会引起恐慌？一是思想问题，二是制度问题。思想问题也就是继续用四十年以前的“极左”意识形态看待今天的新问题。这个“意识形态”再加上近代饱受列强侵略欺辱情结的积淀就形成了一种很特别的思维惯性。这种思维惯性特别在对待西方欧美国家的认知上表现得特别突出。记得有一次我在某大学参加一个学术会议，因为我是海外回去的，期间就和另外几位从香港和加拿大的学者一起应邀出席该地区统战部举办的晚宴。晚宴上一位上了年纪的统战部官员就问我，美国有没有统战部？我脱口而出“没有”。他半天没有吭气，后来突然对我说，“你为什么这么肯定美国没有统战部？”我一时语塞。虽然我努力向他解释说，统战部在中国也是“党的机构”，美国各党派内部机构都很简单。如果是政府职能部门的话，需要国会通过才能设立。我知道，无论我怎么解释，他那略带敌视的眼神告诉我，他根本不相信我说的。我倒是对此事进行了深思。在说美帝国主义这样的国家如何如何坏、如何欺骗压制中国等等的“事实”是不需要“证明”的，而如果你要否认某人这样的观点，确需要拿出证据的。这是非常典型的“有罪推定”的判定方式。这种判定方式显然是带有种族仇恨的情绪，但是却用“意识形态”的语言表达出来。所以，上面提到有人说西方国家利用基督教对中国施行“金字塔计划”、“松土计划”“社会福音化”等等，有人提出来了就没有人会否认，因为肯定是不需要“证据”而否定则需要“证据”。我没有听说西方那个国家制定过这样的对华战略，但是我听说过一些宣教机构会提出这样那样类似的“字句”来表达他们各自的“异象”。可是，这样一些“骇人听闻”的说法到了某些“教授学者”和“政府官员”的耳朵里就会产生“惊天动地”的效应。然后便是大大小小的报告持续地“向上递送”，是否一定会导致政府决策人士以此为据制定政策，但是影响一定会有的，因为他们要否定的话，也是需要拿出“证据”的啊！说实话，我对此类事情深恶痛嫉。我曾经当着社科院的某位“传家”的面问她，你的文章中引用的资料为什么全是一些教会或宣教机构出版的宣传品，几乎没有出自于大学教授、智库学者等资料？教会和宣教机构一般在表述“异象”时大多数喜欢“语不惊人誓不休”，可是我们一些学者官员的神经就是那么地经不起这样“语言”的折腾。这样的情形我们甚至可以追溯到晚清时期，晚清时期发生的许多教案，今天看来许多都是“误解”造成的。但是当时的社会文人学士和基层官员就宁可把“误解”说成是“蓄谋已久的阴谋”、是“故意所为”等等，即使有个别人士明知真相也不便说，说了也没有人会信。当年“天津教案“便是一例：天主教堂针对当时路边弃婴较多的情况便设有“育婴堂”，民间不理解洋人为何对中国孩子那么好？一些谣传便在民间长久传递，诸如，洋人用药迷拐妇女儿童、挖孩子的眼睛和铁一起炼

银子、还有挖孩子的心做药，等等。如此谣传几乎没有人质疑，更有意思的是那些文人学士不仅不作理性思考予以澄清事实，反而还推波助澜，以至于谣传越传越广最终酿成“教案”。曾国藩受命前往勘察处理后，经过调查几天后便向朝廷上奏汇报：“臣等伏查此案起釁之由，因奸民迷拐人口，牵涉教堂，並有挖眼剖心，作為藥材等語，遂致積疑生忿，激成大變。……惟此等謡傳，不特天津有之，即昔年之湖南、江西，近年之揚州、天門，及本省之大名、廣平，皆有檄文揭貼，或稱教堂拐騙丁口，或稱教堂挖眼剖心，或稱教堂誘污婦女。。。。。 天主教本系勸人為善，……即以仁慈堂之設，其初意亦與育嬰堂、養濟院略同，以收恤窮民為主，每年所費銀兩甚巨。彼以仁慈為名，而反受殘酷之謗，宜洋人之忿忿不平也。至津民所以積疑生謗者，則亦有故。蓋見外國之堂，經年扃閉，過於秘密，莫能窺測底裡。教堂、仁慈堂皆有地窖，系從他處募工修造者，臣等親履被燒堂址，細加查勘，其為地窖，不過隔去潮濕，庋置煤炭，非有他用。而津民未盡目睹，但聞地窖深邃，各幼孩幽閉其中。……加以本年四五月間，有拐匪用藥迷人之事，適於其時，堂中死人過多，由是浮言大起。”

這一奏摺的要點有四：一，經曾氏實地調查，民間甚囂塵上的洋教士“殺孩壞屍”、“采生配藥”，教堂內“有眼盈壇” 云云，並無其事；二，洋教士之育嬰系慈善事業，“以收恤窮民為主，每年所費銀兩甚巨”；可是却反遭诽谤，自然也愤愤然不平；三，民衆對洋教士的誤解也不為無因，教堂“經年扃閉，過於秘密，莫能窺測底裡”，說到底，都是不溝通所致；四，天津教案的發生必然中有偶然，適值其時“有拐匪用藥迷人之事”，而恰恰育嬰堂中又“死人過多” (修女們特別願意為生病和垂死兒童洗禮，這是育嬰堂死亡率較高的重要原因)，湊在一起釀成了巨變。

以上四点可以归结两点：“误解太深”和“缺乏沟通”。这两点在今天竟然还是成为我们一些文人学士及政府官员跨不过去的“坎”。以至于面对中国基督徒人数在近三十年内激增而成为国内“一教独大”的现象不去反省自身的原因，而怪罪他人。中国基督教自改革开放以来的三十几年内激增的原因很多，主要有以下几点：

1、“道教”神秘、佛教腐败、其他宗教迷信在“文革”中被铲除后意识难以恢复；加上“文革”后出现的“三信危机”后并没有恢复“三信”的情况下匆匆进入全面发展经济，将一切思想理论问题只是“挂起来”，社会上出现“精神真空”的状态；

2、“改革开放”后个体经商、工人下岗、学者下海、等形成全民经商的潮流，特别是民工进城，那些发财升官的走进庙里烧香求保佑，那些需要帮助的人们进了教会；

3、广大知识分子在频繁而由广泛地接触西方人士、接受西方教育、了解西方社会

后确实发现西方的科学、文化、社会、教育、甚至法律都育基督教信仰的传统密切相关，故也摒弃前嫌对基督教产生好感、甚至委身皈依。

假如没有以上这些客观因素，即便“境外”实力再强空拍也无济于事。现在这些学者却罔顾这些实事不作反省，不去帮助政府做适当的改进，只是简单地将原因一味归之“境外”势力。殊不知，在现在这样的信息化时代，宗教信仰传播的渠道也是可以用“天罗地网”来形容，人们对信仰的选择几乎与选择商品别无二致。如果我们从个人完全有权利自由选择自己信仰的角度去面对“一教独大”的现象， 我们就应该看到所谓“宗教生态平衡”是不可能的，更不应该将中国过去在通过对社会宗教现象严格控制下出现的各个“宗教”的存在状况误认为是中国的“宗教生态平衡”现象，甚至再将这个子虚乌有的“生态”作为打击、直到消除“一教独大”现象的理想目标。要知道，这才是试图再次恢复“人为”的强权压制来达到“平衡”的做法，这种“做法”的结果不只是对“基督教”，而是对全社会绝对是个天大的“灾难”！

现在再来谈谈“制度”层面的问题。卓教授在谈到“政教关系”时曾经有过这么一段论述：“從古至今，中國的現實一直是政治為主、宗教為輔的，從來沒有出現過宗教壓倒政治、引領政治的局面。依據現代社會的共識，選擇 ‘政教分離’的模式、採取 ‘依法治教’的法制政治，是比較合理的型態；但是，他強調，要從 ‘政主教從’轉變為 ‘依法治教’還是需要更長的一段時間，在短期內是無法在中國實現的。[1] 这里所说的 ‘政主教从’实际上就是传统的 ‘神道设教’。他在此也间接承认这已经不适合“现代社会”的治理模式了。比较合乎现代社会共识的应该是“依法治教”。至少说明当下施行的政治体制并不是我国的终极体制，这个体制是需要不断地朝向“现代性”特征的政治制度转型，只是“在段时期内是无法在中国实行的。”当然，这里所提到“依法治教”的“法”绝对不是什么“宗教法”的“法”，而是宪政司法化后的“法制社会”，是“依法治国”的“法”。也就是说，宗教信仰问题是属于宪法中的“公民权利”问题。显然，这个权利在“短时期内”无法兑现。现在的关键在于：面对无法兑现的宪法承诺是用“取消承诺”的办法，走历史的回头路，还是有条件地“部分兑现”以坚持向“合乎现代社会共识”治理国家的方向迈进？这恐怕是我们最值得认真思索和对待的问题。

我在此引用金陵神学院付院长王艾明牧师于2015年3月2日在江苏省基督教两会召开的“基督教中国化”论坛上发言的一段话作为结束：“基督教中国化，这一命题的

[1] 「政主教從」的歷史論述，另見卓新平：《「全球化」的宗教與當代中國》，北京，社會科學文獻出版社，2008 年，第 29-30 頁。

提出，不可否认其愿望具有极强的儒家法统的潜意识。从现实的宗教事务管理来看，这一美景可以将基督教信仰纳入国家秩序之内，连接着公共事务的合理性规范。但是，基督教信仰在制度层面固有的复杂性和生成机制却使得这一美好的愿望陷入极其尴尬的境地，最终使得这一口号式命题成为一项运动式议题。这就是说，大凡将以教会信仰为基督教信仰之正统性纳入国家在一个特定时期的世俗政制中，无论是历史上的帝国、朝廷，还是近代以来的政党、政府或公共组织，最终都会成为国家和公众的负担、麻烦和极端意义上的灾害。这一历史教训已经明确无误地成为基督教神学、历史学、法学、社会学、经济学等等知识学领域人类知识的基本共识。若我们愿意就“基督教中国化”命题的思考和研究做国家、民族、社会和家庭等层面的分析，就劳动、婚姻、教会和国家这四大神圣秩序的神学范畴来论证，一切围绕着基督教中国化的诱惑、误区和危险就会得到明证和澄清，进而我们就可以避免历史教会两千年发展过程中一再重复和遭遇过的错误和陷阱，真正使得国家、社会和公众的基本秩序和基本权利获得法律保障，最终承担基督徒的基本责任和使命。”[1]

“基督教中国化”任重道远，必须前行。我们应当从基督教在中国如何进一步传播？如何建立能与中国社会传统相融的教会组织？在《圣经》的翻译上如何使中文既要合符《圣经》原意，又能合符中文表达传统？如何将二十世纪初中国教会先贤们开创的“基督教神学本色化、本土化”等事业继续向前推进，建立真正具有中国特色的基督教神学？这些都是我们考虑的“基督教中国化”的真正内涵。至于，一个中国基督徒，或者一个具体的中国教会究竟如何与自己所生存的社会相处？如何对待自己的国家、法律等等，《圣经》中都有明确的教导。使徒保罗也已经为我们树立了一个非常好的榜样：绝对不应当利用基督搞政治，只是利用一切便利条件传使人悔改的福音。愿主祝福我们！

[1]王艾明 牧师“基督教中国化”：美景，诱惑与误区 3/02/2015

基督教中国化专题研究

Studies on Sinolization of Christianity

基督教中国化之已然与未然：宗派与神学思想建设

张证豪、周复初

（台湾政治大学宗教所博士生、台湾中央大学荣誉教授）

摘要：中国社科院卓新平所长提出了“基督教中国化”的概念，“中国化”是较本土化、本色化、和处境化等概念更强调适应当前中国的文化、社会和政治处境。新中国建立后，中国基督教实践了三自，但吴耀宗曾言，“所谓自传，不只是‘什么人去传’的问题，而更是‘传什么’的问题。”中国基督教在“后宗派时期”仍有宗派问题，实因原宗派的神学思想仍主导了‘传什么’的内容。因此，基督教中国化的首要问题乃是神学思想建设。中国曾有不少学者如赵紫宸、谢扶雅、丁光训等戮力于神学思想建设。然而尚未形成完整神学思想体系，也未在教会实践中落实。而本文也梳理本土神学家如贾玉铭、王明道、倪柝声等的神学思想和教会实践。前人之“中国化”神学思想建设与已验的“非宗派”教会实践是今日基督教“中国化”可参考的。

关键词：中国化、宗派、神学思想、教会论、教会实践

一、基督教中国化的概念与缘起

(一)、基督教中国化的概念

中国社会科学院宗教研究所所长卓新平在 2012 年 3 月的“基督教‘中国化’研究”座谈会中，倡议“基督教中国化”这用语。针对基督教在今日中国的意义、历史、存在状况、工作方向、困难与期望等方面进行详细的论述。在此之后，这个议题被广泛讨论于近年来与基督教相关的学术研讨会中。[1][①] 卓新平认为，相对于本土化、本色

---

① 卓新平：《基督教“中国化”探讨》，《中国民族报．宗教周刊》，北京：中国民族报社，2012 年 4 月 17 日，第 6 版。

化、和处境化等概念，‘基督教中国化’（Sinicization of Christianity）更强调的是基督教如何适应当前中国的文化与社会处境。[②] 张志刚亦强调，本土化、本色化、和处境化等概念乃是用于分析基督教如何适应传入地的文化背景或社会处境；至于基督教中国化，则是进一步探讨基督教如何积极的融入中国社会。[③] 换句话说，基督教中国化的概念要凸显的是“中国”的意义，并且更注意当代中国社会及其体制的因素。在近年来的学术研讨会中，对基督教中国化的讨论更甚于本土化、本色化、和处境化等用语。[④]

尽管基督教中国化强调的是基督教融入中国社会，然而卓氏并未将这个构想及其实践局限于中国境内。在全球化的浪潮中，中国作为政治与经济的强国，有能力也有责任参与全球事务。因此，中国的基督教不能孤立于国际之外。然而，中国基督教在全球化的环境中，若不加思索的全盘接受西方各种神学思想，将会产生出不必要的社会问题。[①]

(二)、基督教中国化的缘起

从历史的宏观角度来说，‘基督教中国化’并不是一个现在才开始发生的现象。自公元七世纪景教传入中国时，基督教中国化即已开始。然而，截至目前为止，基督教虽然前后在中国断断续续的发展了将近 1400 年之久，但是基督教中国化的程度却远不及佛教。主要原因之一是基督教在中国的传播时而中断，直至清朝西方传教士再次来到中国宣教，基督教才延续迄今。另一个重要的原因就是基督教于十九世纪再次入华时，正值中国与西方国家在政治与军事上冲突的颠峰时期。然而，同样作为外来宗教的佛教，曾经历过三武之祸的浩劫，其发展也非一路顺遂。但是佛教的中国化不仅是既成的事实，更成为了中国传统文化的一部分。为何基督教中国化的程度远远赶不上佛教？其中所存在的障碍为何？这乃是一个值得关注和研究的问题。[②]

[②] 卓新平：《基督教中国化的三要素》，《中国民族报．宗教周刊》，北京：中国民族报社，2015 年 3 月 17 日，第 7 版。

[③] 张志刚：《“基督教中国化”三思》，张志刚、唐晓峰主编：《基督教中国化研究》第 1 辑，北京：宗教文化出版社，2013 年 6 月，第 18 页。

[④] “基督教中国化的发展有五个典型的历史阶段： 1. 唐朝时的景教； 2. 元朝时的也里可温教；3.明末清初时的耶稣会；4.从鸦片战争后至新中国建立后；5.改革开放后迄今。符合今天政界和学界所构想的「基督教中国化」内涵和标准的，只能从第四个阶段算起。”卓新平：《基督教“中国化”探讨〉，《中国民族报．宗教周刊》，北京：中国民族报社，2012 年 4 月 17 日，第 6 版。

[①] 卓新平：《余论》，《基督教与中国文化处境》，北京：宗教文化出版社，2013 年 7 月，第 227 页。

[②] 唐晓峰：《基督教由谁来中国化？》,《中国民族报》，北京：中国民族报社，2014 年 9 月 9 日，第 6 版。

近年来，基督教中国化的议题被提出的主要原因，乃是中国基督教的信徒人数与发展规模越来越大。[3] 此一发展态势将对中国社会与文化的影响，可藉由回顾基督教传播的历史作为借镜。基督教从欧洲开始直至传播于全球各地，其中一直存在着‘全球化’和‘在地化’间的张力。基督教达到‘全球化’，乃是立基于一个一个的在地化而逐渐建构完成的。‘在地化’乃是涉及基督教与在地社会文化的互动过程，其中无论是共识或分歧、征服或融入、和谐或冲突的历史经验，都在各地存留迄今。[4]过去基督教在全球各地的发展，无论是圣经翻译、神学诠释、教会实践、管理方式，乃至社会实践或政教关系，都难以避免将西方的操作模式、文化或政治型态等因素带到各地。因此，在中国基督教蓬勃发展的今天，不得不考虑到这些因素所带来的影响，并且必须注意这些影响从神学思想开始，具体化于基督教的社会实践上，将对中国的社会与文化产生何种冲击。

二、中国教会自立的已然与未然

中国教会的自立与“三自”有关，‘三自’的概念是近代基督教宣教运动的一个重要政策，其概念源起于 1850 年代英国圣公会传教会的维恩（Herry Venn，1796－1873），他认为基督教在各地有自我发展的趋势。传教士有朝一日一定会退出他们所在宣教的区域，如同他们曾经退出欧洲一样。但在这个退出的过渡阶段中，乃是透过“三自”的概念来落实，即本土教会的自治、自养和自传。结果将产生“一个由本土牧师领导，有本土教区的本土教会。”[1]

中国自立教会陆续出现于19世纪末期，如1881年席胜魔建立的“福音堂”和1906年俞国桢牧师发起的“中国耶稣教自立会”。1900 年的义和团事件，造成许多西教士以及中国信徒殉道。这一事件使西教士意识到中国教会自立的迫切性，也激发中国信徒推动教会的自立。[2] 1922-1927 年的非基运动，则进一步迫使教会要面对基督教本土化的问题。当时有许多教会发起了“中国本土教会自立”运动，同时也有许多本土教会陆续成立，后来发展较具规模者包括中华基督教会、耶稣家庭、真耶稣教会与地方教会（基督徒聚会处）等。虽然非基运动对中国基督教的发展貌似是一个重大挫折，但实则却加速推动了中国基督教的本土化发展。[3] 在新中国建立以后，西方传教士全面撤出中国。至此，中国基督教完全达到了自立的状态。

虽然中国基督教在新中国建立后进入了教会自立的状态，然而此前的一个重要现

---

[3] 张志刚：《基督教中国化”三思》，第 21-26 页。

[4] 卓新平：《探索基督教“中国化”之路》，《中国民族报》，北京：中国民族报社，2015 年 12 月 28 日，第 6 版。

[1] 菲利普・詹金斯：《下一个基督王国：基督宗教全球化的来临》，台北：立绪文化，2006 年 10 月，第 56 页。

[2] 赖德烈：《基督教在华传教史》，香港：道风书社，2009 年 12 月，第 513-514 页。

[3] Allen Swanson, *Taiwan: Mainline Vs Independent Church Growth*, South Pasadena, California: William Carey Library, 1970, pp.52-64, 283-284.

象仍然需要注意，那就是在此之前的数十年间，中国教会何以无法达到完全自立？其主要的原因为何？关于此一问题，可以藉由二次基督教面临重大转折的情况加以分析。首先，1920 年代当中国基督教面临非基运动的指摘时，基督教学者或教会领袖并没有提出一套有力、完整、合乎圣经也适于中国的“教会论”，藉以建立并组织真正的自立教会。当时教会提出的主要响应是神学本色化与教会本土化，前者着重于基督教与中国文化融会贯通的必要性与途径，后者着重于教会的治理，强调的是完全由华人管理教会的组织与发展。[④]

在新中国建立以后，中国基督教在实践的层面上确实达到了自立的目标，但是进一步深入探讨后，可以发现同样的问题尚未解决。中国基督教的神学思想建设，特别是关于教会论的建构仍然付之阙如。教会的自立与西方传教士的撤出，固然使中国基督教彻底脱离了‘洋教’的范围，但是教会论的神学思想仍然未被建构起来。因此，这二次中国基督教的转折历程，充分说明中国基督教在神学思想建设上的缺乏。神学思想建设的不完全是基督教中国化的一项关键问题，其中教会论的建构又是神学思想建设中相当重要的一环。因为教会的组织与使命所涉及的不仅是教会自立的问题，同时也影响了教会在的社会实践。是故在推行基督教中国化时，无法忽略教会论的神学思想建设。

三、中国基督教“去西方宗派”的已然与未然

（一）宗派问题的发展历程

西方传教士到中国宣教，不仅传播了基督教神学，同时也带来了西方基督教的宗派。随着基督教在中国的传播，教派林立与其矛盾，对宣教事业与世人观感都产生了负面的影响。在 20 世纪初期的教会合一运动中，虽然有一些小宗派合并成为大宗派而减少了派别数，但是宗派问题并没有得到彻底的解决。

此外，在教会自立运动过程中，又形成了许多新教派。有一些自立教会从西方宗派中分离出来，如中国耶稣教自立会等。另有一些由中国基督徒自己创立的本土教派，如耶稣家庭、真耶稣教会等。中国本土教派与西方教派的教会组织更是互不往来。结果，与以往西方教派尚能相互合作的情况相比较，中国基督教的教派分立实际上更严重。教派问题从未获得解决，此种现象一直存续到了 1949 年新中国的成立。[①]

在新中国建立以后，中国基督教进入了一个新的历史时期。尤其是在 1958 年中国的基督教实行“联合礼拜”后，中国基督教界就声称中国教会已经进入了“后宗派时

[④] 林荣洪：《风潮中奋起的中国教会》，香港：中神，1980 年，第 105-122 页。

[①] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，林金水、郭荣刚主编：《基督教中国化研究初探》，台北：以琳书房，2014 年 12 月，第 87-106 页。

期”（The Post-Denominational Era）。从组织的外在形式来看，中国基督教没有宗派的问题。然而，如若认为宗派问题已经被彻底解决，则与实际的情况不符。宗派组织不再存在，并不意味宗派之间的隔阂、神学思想的分歧已经消失，只是这类问题没有被凸显出来而已。

在改革开放以后，全国各地基督教陆续复堂礼拜，宗派间的问题开始浮上台面。改革开放初期，宗派的矛盾主要发生于教堂的所有权和使用权等问题上。这证明了宗派的问题从未被彻底解决。除此之外，由于历史上差会对布道区域有所划分，是故不同西方背景的宗派都各自拥有所属的“教区”。例如福建省的闽南与闽西属于中华基督教会，闽东属于圣公会，莆田一带则是属于卫理公会，而闽北是中华基督教会与卫理公会各自拥有一部分。即使有其他的宗派进入，但该地域仍属于原有宗派的“势力范围”。在此地域之内，拥有该地区作为其势力范围的宗派与新进入的宗派从不互相往来。他们各有自己的教堂，形成独立的小教派团体，依其自身的教义、礼仪从事宗教活动。[②]

近年来中国基督教会出现了若干新趋势，这些趋势都将衍生相关的宗派问题。首先，教会组织与存在形式有多元化发展的现象。一般而言，学界大体上将教会区分为“三自教会”、“非三自教会”与“准三自教会”。其中三自教会即全国基督教两会系统的教会，非三自教会是未经政府相关部门登记的教会，而准三自教会则是名义上服从三自教会，但实际上并未接受三自教会的指导。其次，三自教会内部的属地化管理的政策，使其出现宗派化、分权化与地方化趋势，部分权力开始流向基层教会，尤其是教堂规模较大者。此外，由于经济发展和人口大规模的迁徙，信徒也随之大量移动。这些变动都增加了教会内外部间因为宗派意识而有的张力。[③]

（二）宗派问题未能消解的根本原因

关于中国基督教的宗派问题，陈泽民认为，“由于以往西方传教士工作的重点是放在扩张上，没有考虑建立一个作为‘基督的身体’的教会”。段琪也有类似的看法，“中国教会神学历来最薄弱的是教会学”。教会建构其实与教义宣传一样，都需要建构一套神学思想。近十几年来中国基督教的神学思想建设仍然围绕于基督教处境化的议题，仅偶尔涉及教会合一问题，更遑论教会体制、组织运作与社会实践。如若基督教福音与教义的传播需要神学思想的充实，同样的，教会的体制架构也需要神学思想的建构。面对当前的现实以及顾虑到将来教会发展的必须，以圣经为根据建构健全的教会论才能彻底消解宗派问题。[①]

[②] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

[③] 徐以骅：《如何理解今日中国之基督教》，《天风》，上海：基督教全国两会，2014 年 9 月，第 14-17 页。

[①] 段琦：《中国基督教神学的构建》，《世界宗教研究》(北京)，1999 年第 3 期。

四、中国基督教之圣经翻译与神学诠释的的已然与未然

（一）圣经汉译的已然与未然

翻译工作是外来宗教本地化的基础性工作，其重要性是不言而喻的。从 19 世纪 20 年代马礼逊和马希曼两个中文《圣经》译本的出现，乃至于现今通用的《和合本》，《圣经》译本的翻译多由西方传教士包办。迟至 20 世纪 50 年代，才出现由华人圣经学者自译的《圣经》汉语译本。[②]直到20世纪末，华人圣经学者自译的译本至少已有《吕振中译本》、天主教《思高译本》、《当代圣经》、《现代中文译本》、《圣经新译本》、《新约圣经恢复本》。到了 21 世纪，新的汉译版本更如雨后春笋般出现，如《凸桑简明圣经》（2001）、《圣经新世界译本》（汉语版 2001）、《圣经标准本》（2005）、《圣经和合本修订版》（2006-2008）、《新约全书·新汉语译本》（2010）、《当代译本》（2010）、《冯象译本》(2010 新约)、《中文英皇钦定本》（2011）、《中文标准译本》（2011）、《圣经和合本根据拜占庭多数文本更新版》（2013 新约）。

值得探讨的是，中国教会对“三自”的诉求与实践，以及众多华人自译的译本出版，似乎丝毫无损《和合本》被视为最具权威之中文译本的地位。[③]甚至，任何对于 1919 年出版的《和合本》的修改，或新的圣经译本的面世，往往被广大的华人基督徒视为对“唯独圣经”的挑战。这种根深柢固的错误观念甚至反过来影响《和合本修订版》的修订与发行，对圣经公会造成了莫大的困扰。2010 年 7 月，《翼报》曾经登过一篇名为《关于〈圣经新约和合本修订版〉的几点浅见》的文章，该文就对这种情况做出了如下的表述：

> 和合本圣经国人使用近百年以来，塑造了一批信仰极端保守派的信徒，他们认为和合本圣经逐句逐字皆出于圣灵启示，一个字都不可改，视修订与重译为对圣经之亵渎，为大不敬。当年好友许牧世受美国圣经公会委托重译现代中文译本，便被视为洪水猛兽，甚至将许打成“异端”与“不信派”。这些人当然也不会接受和合本圣经之任何修订。认为即使和合本圣经译笔有误，具属灵深意，不宜轻言改动。这种说法当然是“太超过”了，我并不赞同。[④]

[②] 唐晓峰：《基督教由谁来中国化？》，第 6 版。

[③] 庄柔玉：《基督教圣经中文译本权威现象研究》，香港：国际圣经协会，2000 年 9 月，第 513-514 页。

[④] 殷颖：《关于《圣经新约和合本修订版》的几点浅见》，《翼报》，2010 年 7 月，http://www.ebaomonthly.com/ebao/readebao.php?a=20100704，2016 年 3 月 20 日。

中国基督教两会出版《汉希英逐字五对照新约圣经》[5]和《新约圣经并排版》。[6]《新约圣经并排版》的序言就指出，“一般来讲，经文所包含的意思未必能在转译到别的文字的过程中完全表达出来；因此，不同的译本有互补不足的功效。”《汉希英逐字五对照新约圣经》的序言论及正确的圣经观说，“不仅知道这个版本这样译，还要知道那个版本又那样译。”

这说明中国基督教界的圣经翻译仍处于发展阶段，基督教中国化宜更强调由本土学者或基督教精英直接透过原文与圣经对话。

（二）神学诠释与西方文化、政治型态的渗透

神学诠释是一个比圣经翻译更为棘手的问题，吴耀宗曾提出一个问题，“所谓自传，不只是‘什么人去传’的问题，而更是‘传什么’的问题。中国的基督教是从西方传来的；中国的宣教人才，大半是受过西方神学的训练的；中国的基督教读物，大半是西方著述的译本。若要真的‘自传’，中国的信徒就必须自己去发掘耶稣的福音的宝藏，摆脱西方神学的羁绊，清算逃避现实的思想，创造中国信徒自己的神学系统；这样，我们才能把耶稣的福音的真精神，表现在新中国的环境里。”[1]

然而，从数量来说，西方基督教在两千年历史中对《圣经》诠释的著作可说是不计其数，中国基督教在这一方面的发展不如西方神学充分。圣经中的教义在不同时代的社会文化下，透过诠释至终使其教义形成了符合当时社会所惯用的表达方式。同样的，在中国基督教的传播，圣经中的教义需要以中国社会文化所惯用的方式加以表现，以形成符合中国人思维习惯的教义表达。例如，梁发的《劝世良言》使用许多中国传统文化观念阐释基督教的教义，即为一种尝试将教义本土化的诠释。这标示出基督教神学本色化的历程起始于基督教在中国的奠基时期，并且神学本色化的起点就是宣教的内容。[2]

除此之外，基督教在西方漫长的历史中所遭遇的挑战与问题，也都发展出不同的神学思想作为响应。但是中国基督教在上个世纪 20 年代以前，教会本色化除了在宣教内容或赞美诗等方面有一些作为外，在其它方面都没有什么具体表现。直到非基运动

[5] 周行义、王建德、祈绍奚、周忠义编着：《汉希英逐字五对照新约圣经》，上海：中国基督教两会，2007 年。

[6] 《新约圣经并排版》，上海：中国基督教两会出版，2012 年版。该书包括希腊文新约圣经、新标点和合本、现代中文译本修订版、吕振中译本、思高译本、英语新标准修订版 6 种不同的圣经译本。

[1] 段琦：《基督教中国化的先驱者》，中国宗教网：2014 年 10 月 9 日，http://www.chinareligion.cn/renwu/2014-10-09/1712.html，2016 年 3 月 8 日。

[2] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

时，才开始有了一些神学思想上的发展。[3] 近代以来，虽然已经有许多华人基督教学者对《圣经》教义的诠释，但是以整体发展来看，对《圣经》教义的诠释仍然是不足的，面对各种问题所响应的神学思想也未能自成体系。

（三）神学思想对政教关系影响

由于中国基督教在圣经翻译与神学诠释上的不足，故在神学思想的发展上势必借鉴西方的神学思想。但是引进西方的神学思想时，就不能不注意西方神学思想中的特殊历史因素。在宗教改革运动以后，围绕着西方的神学发展历史中，除了与神论、基督论相关的神学思想外，关于教会论围绕在政教关系上所发展的神学思想，可以说是西方因为政教合一的历史背景所发展的产物。在引用西方的神学诠释时，就不得不留意存在于神学诠释中的文化与政治型态。

政教关系的基本概念是“政”与“教”之间的关系，“政”可专指政府或指涉范围较广泛的政治活动；而“教”可专指教会组织或指涉范围较广泛的宗教信仰。政教关系有四个向度：1.政府（state/government）与宗教（religion）、2.政府与教会（church）、3.政治（politics）与宗教，以及 4.政治与教会。[1]教会的神学思想，首先会影响的是政治与教会的关系。因为教会所建构的教义及价值观念，必然衍生出对政治的不同理解，不同的教会则因其教义而产生不同的政治取向。紧接着，教会在建构神学思想之后，伴随而来的是其社会实践的倾向。这是教会与政治的关系的具体化发展，这会具体影响到政府与教会的关系。

在论到政教关系的神学思想中，除了马丁路德之外，影响力最大者属加尔文（John Calvin，1509～1564）。加尔文思想的影响对象除了作为改革宗传统（Reformed tradition）的长老教会之外，还包括公理宗（Congregationalists）与浸信会（Baptists）。对于政教关系的理解可见其《基督教要义》的第四卷第二十章，他提出‘二个国度’的概念。这二个国度是‘属灵国度’与‘属世国度’，这二者是平行并存的，二者必须互相联系。当然，世上的政权不可能都是好的，当面对不义的政权时，《基督教要义》提出二个层次的处置方式：以信徒个人来说，需要尽可能的忍耐不义的政权；但是以团体来说，作为监督政权的机构（如议会）就必须不畏惧地提出批判。[2] 这个看法后来引起了相当的非议，也无可避免了影响了后来的教会对政教关系发展的倾向，在相当程度上将政教关系导引到了相互冲突的对立面。当政府或社会有重大问题发生时，采取加尔文传统的教会极易发展出反抗政府的神学以及行动。

---

[3] 罗冠宗：《从历史和现实看神学思想建设的必要性》，《会讯》第 1 期，上海：基督教全国两会，2002 年 1 月，第 4-9 页。

[1] 理论组：《政教分离：误解与厘清》，基督徒香港守望社，《过渡期的香港：政治、经济、社会》，香港：广角镜出版社，1988 年，第 96 页。

[2] 加尔文：《基督教要义》，香港：基文，1977 年，第 4.20.1 页。

[3]

（四）西方神学思想和政教关系的历史是否需要在欧洲以外重演？

一般而言，政教关系有三种主要的类型："政教合一"、"政教分离"、"政主教从"。前二者在西方历史上有着刻骨铭心的经验，所以在神学上也发展出许多相对应的主张。然而中国的政教关系，在历史上从未发生教权凌驾在政权上的现象，甚至也没有政权与教权并行的状况，是故有许多学者将中国政教关系认定为"政主教从"的类型。由于中国政教关系在历史脉络的发展上，本来就与西方截然不同。[4]所以有一个相当值得省思的问题：西方神学思想和政教关系的历史是否需要在欧洲以外重演？如果答案是否定的，那么接下来要问另一个问题：中国基督教的教会论是什么？教会实践又为何？

五、中国基督教之教会论发展与教会实践的具体情况

(一) 知识界几位精英份子的主要神学思想

1920 年代之后，许多知识分子参与中国基督教的本色神学运动，学界和基督教界已经有很多的评论，例如段琦和李少明都提及：吴雷川、赵紫宸、刘廷芳、谢扶雅、诚静怡、王治心、徐宝谦、范子美、张亦镜、丁光训等人。[1] 本文因篇幅所限，仅讨论赵紫宸、谢扶雅、和丁光训的神学思想作为代表。

1. 赵紫宸

赵紫宸（1888-1979）是中国基督教本色化神学的代表人物，相关的著作相当多，较具代表性者为后期的《基督教进解》和《神学四讲》。然而，李少明认为："《基

[3] 郭承天：《基督宗教与民主—台湾与南韩之比较》，彭慧鸾主编：《地瓜与泡菜—亚太双龙台韩经验比较》，亚太文化基金会，2008 年 12 月，第 243-244 页。

[4] 张志刚：《当代中国宗教关系研究刍议—基于国内外研讨现状的理论与政策探讨》，《北京大学学报(哲学社会科学版)》，第 48 卷第 2 期，2011 年，第 33-41 页。

[1] 段琦：《中国基督教神学的构建》，《世界宗教研究》1999 年第 3 期，北京：世界宗教研究所，第 52-66 页。李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

督教进解》只是他在 1943 年 9 月‘一挥而就’的，至于《神学四讲》更是‘几天急促成书’，仅仅是‘在神学上的试作’。并且，这两本书也都不能算是本色神学方面的著作。”[②] 赵氏认为中国基督教的成功在于神学的建立与杰出神学家的产生，而这二者都有赖于神学思想的重新构建。这种新构建的神学思想，乃是以基督教能适应于中国人为目标。为此，他表示“教会在许多方面缺乏中国领袖，而需要最急切的却有两种人：一是本色的牧师，一是本色的著作家。”[③]

赵氏毕生致力于建构本色化的神学思想，使基督教能与中国文化相结合并与中国社会相适应。[④] 他认为中国基督教的神学不是机械地植根于中国本土，乃是与中国的表达方式及境况相结合，自然的发展出新的形态。虽然赵氏对基督教神学的本色化功不可没，但是他在进行基督教与中国文化融合过程中，“由于中国的因素过于强大”，所以被中国的思想束缚过多，以致于他神学思想中的圣经基础十分薄弱。[⑤] 因此，他的神学思想被评论为未能自成一派。[⑥]

2. 谢扶雅

谢扶雅（1892-1991）的生平著作与译述也相当多，晚年以《基督教历代名著集成》之翻译较为著名。谢氏中年的翻译生涯，翻译了许多基督教神学与哲学著作。[⑦] 晚年谢氏对于中西文化融合及其途径有了更深入的体认，试图建立“中和神学”。中和神学是一种强调“不偏不倚、执两用中”的构想，包括了“以行体信”、 “中和的逆证”等观点。这种本色化的神学观点与中国固有的“中庸之道”相同，也是一种用中国文化对基督教信仰诠释的方式。然而，这个神学思想也不足以形成一个神学体系。[①]

[②] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 90 页。

[③] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

[④] 肖安平，《以发展的观点来解读赵紫宸的本色神学》，《金陵神学志》2002 年第 1 期，2002 年，第 41、44 页。“正如他在《神学四讲》表示：’我们讲基督教的思想，讲神学，并不是在真空里讲生活。我们有我们的背景，有我们的环境我们住在中国，有中国的文化背景，有中国的社会环境作讲解，一方面要与文化背景发生接触，与这社会发生联系；另一方面要说明基督教自身的性质。”

[⑤] 古爱华(Dr. Winfried Gluer)着：《赵紫宸的神学思想》邓带明译，上海：中国基督教协会，1996 年，第 96、196、284 页。

[⑥] 肖安平：《以发展的观点来解读赵紫宸的本色神学》，第 47 页。

[⑦] 包括《基督教早期文献选集》、《东方教父选集》、《中世纪基督教思想家文选》、《圣多默的神学》、《安立甘宗思想家文选》、《不列颠宗教改革思潮》、《康德的道德哲学》、《近代理想主义》、《祁克果人生哲学》、《士来马赫：宗教与敬虔》、《虔诚生活----许革勒文集》等多部译作。

[①] 唐晓峰：《谢扶雅的宗教思想》，北京：宗教文化出版社，2007 年 10 月，第 147-160 页。

3. 丁光训

丁光训（1915-2012）曾长期担任教职，虽曾被中华圣公会祝圣为浙江教区主教，但是圣公会的组织其实在中国已不存在许久。丁氏大力提倡“中国基督教神学思想建设”，他建构神学思想的方式乃是淡化基督教的传统教义。例如，丁氏在八十年代为了促进社会的稳定团结，提出了“上帝是爱”、“宇宙的基督”（The Cosmic Christ）的观念。他极力强调上帝的爱，认为上帝借着基督的爱充满了整个宇宙，全世界的人类都可以体验到基督的爱。这种爱是可及于信徒与非信徒，使得救与非得救者之间的鸿沟得以跨越。如此一来，就没有“因信称义”的问题，消弭了信徒与非信徒、得救与非得救者间的区别。[②] “宇宙的基督”所表达的是基督不是只对个人救赎，更是包括上帝所创造的宇宙。基督的拯救乃是伸展到整个上帝所创造的世界，基督是以爱为其本质将拯救普及到全宇宙。[③] 丁氏的物质救赎和爱世界的神学思想，内容上有自由神学的倾向，方法上淡化了基督教传统教义的论述，以致引发了不小的争端。[④]

对于教会的合一，丁光训的看法十分乐观，“在中国，最初是把西方国家的许多宗派都搬了进来。但是，中国基督教的宗派历史毕竟是短的，宗派主义毕竟是西方的东西，中国信徒的宗派主义情绪并不高。这样，进入今天这‘宗派主义之后’的时期并不过于困难，尤其因为整个环境不利于许多大体相同的团体的分立。”[⑤]

4. 对知识界精英份子之神学思想的评析

1920 年代以降的中国基督教本色化运动，在教会自立上取得了一定程度的成功；在建立本色化神学方面，也取得了一些进展。但是有一件事实必须留意，就是他们的神学思想大都不是直接以圣经为依据重新诠释。换句话说，知识界的精英份子固然提出了一些神学思想，但是这些神学思想是否能作为本土化神学尚有疑虑。

在知识界精英份子的神学思想中，关于教会的建构与解决宗派问题的神学思想也是付之阙如。这种状况形成的原因在于，绝大部分的基督教学者或知识分子只是旁观者而不是实践者。虽然他们都是信徒，也有一些在教会中担任重要职务，但是他们主要的身分都是教育工作者，而不是实际从事教牧的神职人员。所以他们更像是旁观者，从旁大声疾呼中国基督教要实现神学本土化，这也是他们的神学思想中缺少圣经为依据的主要原因。因为他们大概也认为创立本土神学的工作，必须由教会人士、教牧人员

[②] 段琦：《中国基督教神学的构建》，第 52-66 页。

[③] 丁光训：《宇宙的基督》，《金陵神学志》第 14、15 期，1991 年，第 2-4 页。

[④] 邢福增：《当代中国政教关系探讨—兼论对基督教发展影响》，《新世纪宗教研究》第 2 卷第 2 期，新北市：世界宗教博物馆发展基金会，2003 年 12 月，第 109-174 页。

[⑤] 段琦：《中国基督教神学的构建》，第 52-66 页。

去完成的。[6] 职是之故，这些神学讨论只停留于基督教的精英人物，对广大信徒群众的影响不大。[7]

卓氏在其《基督教中国化的三要素》中，总结了以往几次基督教内部研讨会的意见与讨论，也指出神学思想建设的主体其实应该是基督教本身。基督教的神学思想和教牧实践，才是基督教中国化的具体实行者。目前中国基督教神学的讨论大多停留于学者之间，实际上无法对教会或信徒产生具体的影响力。因此我们必须留意，过去在基督教中有哪些神学家或教会跨越了文化的隔阂，使其信仰得以在中国广传。藉用他们在中国文化背景下得以生存的实际经验，以发展当前神学思想建设的内涵。[1]

（二）本土神学家所提倡的神学思想

赖恩融将杨绍唐、倪柝声、王明道列为“*中国教会三巨人*”；[2] 宋刚则比较了贾玉铭、王明道与倪柝声的基要与本色神学思想。[3] 本文因篇幅所限，仅讨论贾玉铭、倪柝声、王明道的神学思想作为代表。

1. 贾玉铭

贾玉铭（1880-1964）作为上个世纪中国著名的基督教人士，他是牧师、神学家、解经家和神学教育家，著作的数量相当可观。他在中年以前为牧师，中年以后投身于神学教育。贾氏最著名的神学思想就是“基督人”，被称之为“灵命神学”。他的教会观，也是突出表现在“灵化”方面。贾氏主张于世界化的教会中建立灵化的教会，这种灵化的教会，是重生得救信徒在基督内的生机体，也就是“基督的身体”。灵化的教会是“无形的教会”，与“有形的教会”相对。后者是由看得见的人所组成，前者则是一个属灵的团体。“基督的身体”并不受限于宗派或任何外在因素，有基督生命者即为基督的真教会。[4]

贾氏对当时众多宗派的存在不持反对态度。他说：“教会虽分立，在主内仍属一体，不得以信条、会例、教政等，微有不同，即彼此歧视。应当于主内，彼此尊重，

---

[6] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

[7] 段琦：《中国基督教神学的构建》，第 52-66 页。

[1] 唐晓峰：《基督教由谁来中国化？》，第 6 版。

[2] 赖恩融：《中国教会三巨人》，台北：橄榄，1992 年，第 1-2 页。

[3] 宋刚：《基要与本色之间：贾玉铭、王明道与倪柝声思想比较刍议》，林四皓、周复初编着：《*不死就不生*》，台北：圣经资源中心，2012 年，第 336-359 页。

[4] 贾玉铭：《神道学》，南京：灵光报社，1925 年，第 790-791 页。

彼此相爱，互相连络，表显一体相属的精神。我们得救不是靠信条，不是靠会规，更不是靠教政，乃是靠主的宝血。凡靠主蒙恩得救的信徒，皆有生命中的联合。”从这一点看，贾氏借着以有形与无形区分教会，提出了一个兼顾宗派现实与合一理想的教会观。[5]

2. 王明道

王明道（1900-1991）是近代中国最著名的神学家之一。他亲眼目睹西方教会许多问题，对西教士所建立的差会与教会感到非常失望。因此他在 1927 年建立了基督徒会堂，作为全新的中国自立教会的典范。王氏的神学有二个主要的特色：第一，他的神学不是系统性的；第二，他的神学重在实践性。王氏的神学被称为“重生神学”，连带他的教会观也与此相关。王氏从三个神学论点讲教会的本质：

第一，生命之道：教会是一个重生的群体，由一群有重生生命之人所聚集而成。为此，王氏接纳会友的原则为“宁缺勿滥”，不是真正有生命的基督徒并不予以加入教会。

第二，分别之道：教会乃是属神的子民，故须与世界分别。换句话说，他的“属灵—属世”的二分法是十分鲜明的。

第三，榜样之道：教会作为属神的子民不只与世界有分别，也与教内一些败坏的信徒有别。王氏认为他的教会要作为一个模范的教会，这是他推动教会事工一直以来所采取的态度。所以王氏本身的实践，无法推动教会的合一。

王氏对于教会的使命与实践，与一般基督教的论述截然不同。一般基督教的论述是教会不仅要救单个的人，也要救整个社会，如果福音只注重个人悔改重生以进入天国，这是一种自私、狭窄的道理。王氏认为此种论述并非圣经中所谓的福音，教会的使命并非去改革社会，他也断定改革社会是不可能成功的。教会唯一的责任是传福音，并且这就是对人群社会最大的贡献。因此，王氏认为传道救人在次序上较社会服务优先，教会主要从事的工作乃是传道，社会服务则是次要的工作。[1]

在教会的自治上，王氏严格主张政教分离，完全认定宗教和政治毫无关系。[2]他实行教会完全自立，各教会不应与其他教会合作。他们也不依靠西方的传教士传道，其发展是从自传开始，因聚会人数增多才筹备教会并自理会务。王氏反对神学本色化，认为中国传统文化被罪恶捆绑，不赞成神学与西方文化或中国文化融合。教会只能圣

[5] 郭伟联：《反对合一？贾玉铭、基要主义与合一运动的纠结》，香港：天道书楼，2002 年，第 85-91 页。

[1] 林荣洪、温伟耀：《基督教与中国文化的相遇》，香港：香港中文大学崇基学院，2001 年 2 月，第 35-40 页。

[2] 林荣洪：《王明道与中国教会》，香港：中国神学研究院，1982 年，76-79 页。

经化，不能歪曲圣经迎合华人文化。[3]

3. 倪柝声

倪柝声（1903-1972）的神学思想及其创立的地方教会，对中国基督教至今仍有相当的影响。倪氏是迄今为止，少数具有世界性影响力的华人基督徒。[4] 从 20 年代开始到 1949 年不到三十年的时间内，全中国共建立了超过 700 处的地方召会，约有 70,000 位信徒。地方教会是当时中国发展最快的基督教会，约占全中国 70 余万的基督徒的十分之一。[5] 倪氏所走出之中国教会本土化的路线，与其教会论关系密切。

若以二句话表达倪氏的教会论，乃是“一个基督宇宙的身体”与“众地方教会”。倪氏认为所谓的教会有两方面，第一面是指独一无二的教会，第二面指是一地一地的教会。前者是无形的，后者是有形的。前者的教会是普遍的教会，是没有组织的、生命的，是一种生机上的联合；后者之一地一地的教会，是有形体的，有形式上的组织、长老、执事。今天教会所发生的难题，都不在于前者，乃在于一地一地的教会。[6] 宗派问题乃是肇因于组织上的不同，以及个人的看法、想法、拣选、喜好与道理等不同。这些不同都是外在的，而非内在的。从内在来说，教会乃是所有的信徒与基督合为一所构成的，由于基督只有一位，教会也必然是一的。因此，教会是不能分，也是不可分的。

教会作为“基督的身体”乃是“团体的基督”，倪氏提到：“在新约里，关于基督有两面的说法：一是拿撒勒的耶稣基督，这是个人的基督；二是基督加上教会，这是团体的基督。这就是哥林多前书十二章十二节所说的：‘肢体虽多，仍是一个身子；基督也是这样。’在基督之外的一切，都不是教会。在基督徒的里面只有一样东西是教会的一部分，就是基督；教会就是团体的基督，在教会中只有基督。”[1] 所以，基督的身体就是基督的彰显，是基督生命在地上的延续，这是无法分割的。

倪氏认为教会之所以有两方面，乃是因为地方不同的缘故。在各地建立的地方召会，乃是以地方作为区分。他根据新约圣经中启示录第二、三章的七个教会，论到圣经中的教会都是以地方作为区分方法。她们乃是七个不同的地方，所以就有七个不同

---

[3] 邢福增、梁家麟：《五十年代三自运动的研究》，香港：建道神学院，基督教与中国文化研究中心，1996 年，第 93 页。

[4] 美国主流基督教杂志《今日基督教》（Christianity Today）于 2009 年将倪柝声评为二十世纪百位最具影响力的基督徒之一。同年 7 月 30 日美国国会众议院表彰倪柝声对全球基督教的贡献。

[5] 许宏度：《从新约的观点看倪柝声的圣灵观》，许宏度主编：《属灵实际的追寻—从圣经、历史、神学看倪柝声的思想》，台北：中华福音神学院，2003 年，第 49 页。

[6] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十册工作的再思》，台北：台湾福音书房，2004 年 11 月，第 100 页。

[1] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十四册基督的奥秘》，台北：台湾福音书房，2004 年 11 月，第 64-65 页。

的教会。[2] 至于如何认定地方，实际上如何操作，倪氏在其《工作的再思》一书中有巨细靡遗的说明。至于各个地方教会之间的关系，则要回到“一个基督宇宙的身体”。各地教会乃是一个独立的存在，彼此间互不管辖，亦无从将其联合，使其成为一个团体。然而，所有的地方召会在基督里是合一的。圣经中的教会，实无高低之分，亦无所谓的“向母会或总会负责”，意即没有一个教会拥有比其他的众教会更高超的组织和权柄[3]。教会的合一不是显于组职或行政，而是显在生机的彰显与实际的行动上。

4. 对本土神学家与教会所提倡的教会论与实践情况之评析

整体而言，比较前述几位神学家的神学思想与教会实践，贾氏的教会论是兼顾宗派现实与合一理想的，并未解决宗派问题；王氏的‘基督徒会堂’虽然延续到了今天，但是只存在于北京一地；而倪氏带领的地方教会运动所实践出来的模式应该是最成功的，不仅实践了真正的自治、自养和自传，更将地方召会带到全中国与全世界。[4]倪氏的教会本土化发展的成功因素，首要就是他所建构的教会论。王氏的教会论及其实践模式，对于教会论的理论建构仅有抽象上的说明，至于实际上人群如何组成教会的组织结构则没有着墨。王氏的具体实践上也只存在于一个会堂，不足以作为一种可供复制的范式。

六、基督教中国化之未然的症结点

（一）突破神学思想建构不足的窘境—建构教会论与非宗派的神学思想

中国基督教在神学层面与实践层面的中国化，都难以深入教会内部、信徒与神职人员。这种困境所反映的是神学思想的贫乏，以及神学研讨与教会实践的脱节。中国

---

[2] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十册工作的再思》，第 101 页。“神是用不同的地方将那独一无二的教会，分成许多的教会。按地方来立教会是圣经惟一的方法，也是圣经惟一许可的理由。”。“在以弗所的教会、在士每拿的教会、在别迦摩的教会、在推雅推喇的教会、在撒狄的教会、在非拉铁非的教会、在老底嘉的教会，她们就是以地方的缘故，（因为信徒们所在的地方不同的缘故，）分成七个教会了。这些教会，都是以地方来分的。”

[3] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十册工作的再思》，第 120 页。“圣经中绝对没有给我们看见，有任何一个地方的教会，比其他的教会有更高超的权柄。有人以为耶路撒冷是母会，其实没有这件事。每一个地方的教会，都是就地为政的，都是直接向基督负责的，并不向任何机关或其他教会负责。一个地方里面的教会，是基督教在地上最高的组织和机关，在地上没有比她更低的，也没有比她更高的。”

[4] 林荣洪：《属灵神学—倪柝声思想的研究》，香港：宣道出版社，2003 年，第 300 页。

学界一般认为，中国基督教在今后的若干年内，在占总人口的比例上不会再有大幅增加的可能。然而中国基督教目前在信徒人数众多的现实下，却有“质量提升”的需要。[①] 质量提升需要有神学思想作后盾，否则教会的宗派矛盾、参与政治与社会运动等问题将层出不穷。在中国的现实处境里，无法鲁莽的复制西方的神学思想。那么可供借鉴的神学思想为何？倪氏及其地方教会的神学理念与发展经验，应能为中国基督教的神学思想建设提供具体的指引。

（二）深入评析倪柝声的教会论与地方教会的实践情况

倪氏出版了大量的神学著作，形成了自成体系的神学思想。[②] 他的神学著作又被译为多国文字，在国际上继续产生影响力。至于他所建立的地方教会，脱离了宗派，且被视为最成功的基督教本土化实践之一。[③] 目前地方教会也已经成为遍及于全球，信徒分布于一百多个国家。然而，历来对倪氏的讨论，多集中于《属灵人》这类主题。至于倪氏所建构的教会论与地方教会实践的成功经验，被探讨或分析的都相当少。地方教会得以从中国扩展到全世界，在教会论与教会实践的面向上有以下特点：

1. 刻意去除西方宗派的各种特色

各个西方宗派对于崇拜或教堂设施都有其特色，例如整套考究规范的仪式与崇拜场所营造的宗教气氛等。地方教会主张脱离宗派，也避免强调宗派的特色，以免独特的宗教仪式或聚会模式造成信徒间的隔阂。这种拒绝引入西方的教会礼仪，倾向回到纯粹的宗教信仰上，并参照圣经记载的方式安排聚会场所与聚会模式，可说是在教会组织上彻底‘去西化’。倪氏刻意去除各类传统西方宗派的特色，结果反而促进了地方教会在各地快速传播。[④]

2.“一个基督的身体”与“众地方教会”是已验的“非宗派”神学

[①] 徐以骅：《如何理解今日中国之基督教》，《天风》，上海：基督教全国两会，2014 年 9 月，第 14-17 页。

[②] 赖恩融：《中国教会三巨人》，台北：橄榄，1992 年，第 1-2 页。

[③] “*Perhaps no better example of a successful indigenous Chinese Christian movement can be cited than the LC (Local Church)*”（可能再也找不到一个比地方教会更为中国本土化的基督教运动了。）Christian Research Journal, Vol. 32, No. 06 (2009) (US: CRI, 2009): 第 31 页。

[④] 李少明：《对基督徒聚会处若干问题的考证和考察》，《宗教学研究》2006 年第 2 期。

李少明认为，地方教会乃是一个“不属于基督教任何宗派公会的‘教派’，是一个 ‘不是教派的教派’”。[5] 倪氏的模式“对于当时的西方差会与中国的宗派教会，带来很大的冲击，使他们反省自己的宣教原则与教会制度是否合乎圣经，并促使他们愿意调整方向加快脚步，朝向‘教会本色（土）化’的目标迈进”。[6] 其实这说明了倪氏“地方教会”的主张，一方面打破了基督教会长期以来固有的宗派思想，另一面，亦使信徒与教会维持在基督里面的合一，并显出合一的见证。信徒虽然依照所在的地区，是在一地一地的地方教会，但是所有的信徒都是不分时间、不分地方，都包括在那一个“普遍的教会”里，以显出基督的身体、一个新人的见证。

此外，季剑虹也认为，“教会具有普世性和地方性的两重性，这两重性不能偏废，但又不能混淆。教会的普世性是指教会是基督的身体，基督是教会的头，这个教会中宇宙里只有一个……教会的本质是宇宙的、普世的，只有一个，也只能有一个，那是基督的身体，是灵宫。但教会在地上的表现，在世界里的彰显，在人群中的见证是具体的，可以有千千万万个。这个千千万万个的具体教会的建立和建设是地方的，是受行政地域限制的……教会的地方性，决定了组织形式、权力机制和管理机制是地方的，是独立自主的。直接从神那里领受神的启示、神的赐予，是直接跟随圣灵的带领，以主耶稣基督为中心，侍奉神，建立与建设中国教会。”[1]季氏明确的主张，中国教会的教会观是，一个普世性基督的身体与千千万万个地方性的教会。

因此，倪氏所提倡的“一个基督宇宙的身体”与“众地方教会”，这种二面平衡的神学思想与教会实践可说是已验的“非宗派”神学。倪氏的教会论不仅有助于促进各地方教会的合一，同时也能保护教会不成为宗派。因为宗派是“失去地方的性质，不守地方的界限，破坏地方的范围的‘教会’”。若打破地方的范围，而以保罗、亚波罗为范围，立刻就成为宗派。所以，教会若以地方为范围，宗派即无成立之可能。[2]

3. 有助社会稳定

许多新兴宗派或独立教会，对于政治与社会结构的稳定均产生不利的影响，原因在于基督教会在社会或政治上有其特别的主张。例如，在拉丁美洲的许多新兴教会，俨然已成为左右选举的投票部队，使得该地区的政教冲突不断升高。这种现象的形成，其原因之一即为教会乃是联合的，因此得以提供有心人士培植势力的机会。当新兴宗

---

[5] 李少明：《对基督徒聚会处若干问题的考证和考察》。

[6] 吕渊沛：《荣耀的教会：倪柝声弟兄的教会论》，许宏度编：《属灵实际的追寻—从圣经、历史、神学看倪柝声的思想》，台北：中华福音神学院，2003 年，第 184 页。

[1] 天风编辑部：《建设一个真正的中国教会—中国教会领袖谈“基督教中国化”》，《天风》，上海：基督教全国两会，2014 年 8 月，第 4-6 页。

[2] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十册工作的再思》，第 122 页。

派与独立教会的影响力越大时，对政治上与社会的稳定将渐趋不利。[3]

倪氏认为教会既是各地独立的，而非联合的，即无培植势力的可能。有才干又兼有野心的人，无法将各地联合起来，成为一个培植自己的势力的大团体。在过去的历史，人之所以能利用教会，制造出许多罪恶，并且和政权对峙乃至于驾御政权，都是因为教会不是地方的，乃是联合的。倪氏表明，联合的教会固然是有能力的，但是这并不是属灵的能力，乃是属世的能力。[4]

倪氏所发展的地方教会已经遍及全球一百多个国家，迄今为止各国的地方教会都极少碰触政治议题或参与社会运动。所以，从地方教会在中国发展的时期开始，地方教会常被批评对社会的态度过于冷淡。不过也有一些人称许此种教会的实践方式，认为地方教会避免了许多人事纷扰，是安定社会的力量；而地方教会专注于基督徒的身份与福音传布的使命，也提供了苦难的人们一处心灵的避风港。[5]

七、以倪氏之神学思想与教会实践再思基督教中国化

（一）中国基督教可以站在前人的肩膀上大步前行

倪氏的神学与其国际地位，标示出世界级水平的神学家并非专属于西方所有。在过去中国如此贫乏的环境中都能产生出倪氏这种神学家，今后仍然可以出现更多优秀的神学家。倪氏所建构的神学内容与表达方式，都值得加以考究。倪氏对于一个神学问题的思考，往往经过反复琢磨与大量论证，并以圣经作为说明依据。所以无论在论述的量或质上，都具有相当的深度与说服力。今天推行基督教中国化，是完全可以站在前人的肩膀上大步前行的。[1]

（二）供今日普世教会的宣教模式的借镜

倪氏以地方为教会的建立模式，对于宣教而言是较有效率的选择，且来自政治或

---

[3] 菲利普・詹金斯：《下一个基督王国：基督宗教全球化的来临》，第 228 页。

[4] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十册工作的再思》，128 页。“罗马势力的造成，都是因为教会放弃地方的性质。如果没有各地的联合，如果所有的权柄都在地方长老的手中，就教皇不知要减少多少罪恶。所以，如果只有地方的教会，就没有罗马的教会。所以能有罗马的教会，是因为地方教会的消灭。”

[5] 李佳福：《倪柝声与中国「地方教会」运动（1903-1972）》，硕士学位论文，国立台湾师范大学历史研究所，2001 年，第 295 页。

[1] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

社会的阻力亦较小。在宣教方面，教会的建立并不是倚靠差会派遣传教士的作法。地方教会甚至以信徒返回家乡、移居他处或福音移民等方式，在各地宣教并建立教会。既使没有专业的传教士，地方教会仍旧得以极快的速度在各地增长。至于可能要面对的政治或社会的阻力而言，由于倪氏所主张之地方教会，并不提供有才干又兼具野心的人机会以建立势力。因此，地方教会即不可能成为拥有政治势力的大团体，不易对政治或社会结构的稳定带来不利的影响。这种宣教的模式，完全免去了当初西教士来华所伴随关于帝国主义的疑虑。倪氏所提供的教会论与实践方式，不只可供中国基督教参考，亦可供海外教会借镜。

(三)使基督教兼具中国化与普世性的特色

一般来说，神学缺少“本土化”，福音就难以进入本土文化之中；然而若过于本土化，难免失去福音的普世性。这是本土化与全球化之间一直存在的一种张力。但是倪氏以地方为教会的建立模式，突破了这二者间的张力。今天中国基督教确实需要一个像倪氏一样，以《圣经》作根据、与中国处境相结合、有自己的教会经验与特点、富有活力又可行的教会论、并同时具有普世性，能与世界基督教交流的神学思想。今天中国作为大国崛起的历史进程，乃是全面“走出去”并在世界发挥中国的正面影响力。基督教作为超越阶层、种族、性别、文化的精神力量，历来是中外文化交流的主要载体和重要组成部分。基督教中国化若能借鉴倪氏的神学思想与教会发展经验，当更能展现中国对于世界的正面影响力。

八、结论

中國社會科學院宗教研究所所長卓新平提出了“基督教中國化”的概念，“中國化”是較本土化、本色化、和處境化等概念更強調適應當前中國的文化、社會和政治處境。“中國化”的緣起，源自基督教在翻譯和诠释經典時受到西方的文化和政治型態的滲透，进而衍生出基督教的社會實踐與中国现行社会与政治體制相互扞格的情況。

新中国建立后，中国基督教虽然实现了三自的理想，但在维护中国教会独立自主的同时，仍有许多问题尚待解决。吴耀宗曾言，“所谓自传，不只是‘什么人去传’的问题，而更是‘传什么’的问题。”中国基督教对《圣经》的诠释，与面对各种问题所响应的神学思想都尚未充分发展，以致于在引进西方神学时受到其中的西方文化和政治型态的渗透。对于宗派对立的消解，中国基督教在进入所谓“后宗派时期”后，也未完全解决。宗派之间的矛盾与对立，乃是因为各个宗派的所坚持的神学思想有所不同。因此，基督教中国化的首要问题乃是神学思想建设。

在知识分子方面，曾有不少学者以其论述响应基督教在中国所面临的问题。例如，赵紫宸曾撰写《基督教进解》、《神学四讲》等“神学试作”，谢扶雅尝试创立一

种“中和神学”，丁光训则提出“上帝是爱”、“宇宙的基督”等论述。然而，
这些神学思想都未能自成体系，也都未在教会实践中落实。

在本土神学家方面，如贾玉铭、王明道、，倪柝声等在神学思想和教会实践上也有一定程度的贡献。神学思想上论述较完整且教会实践上有实绩者为地方教会的倪柝声。倪氏形成了自成体系的神学思想；他所建立之非宗派的地方教会，被视为最成功的基督教本土化实践之一。倪氏的“一个基督的身体”与“众地方教会“的平衡神学思想，是一种已验的“非教派”教会论，且地方教会在全球各地都极少碰触政治议题或参与社会运动。

基督教与中国伦理研究

Studies on Christianity and Chinese Ethics

Confucian Ethics, Christian Ethics and the Principlist Approach in Biomedical Ethics

Gee Y Lowe, Ph.D.

China Evangelical Seminary North America

Abstract: With the rapid advance in technology, the world is confronted with a new set of ethical challenges. China, in the height of her modernization project, certainly would feel the crunch of such onslaught. This paper examines Confucian ethics in light of a major, bioethical approach of the West.

Since its emergence some thirty/forty years ago, biomedical ethics in the US has developed several approaches. The principlist is one such approach using moral principles to address ethical issues. In particular, the approach proposed by Beauchamp and Childress has become influential. Their coauthored text, *Principles of Biomedical Ethics*, is regarded as "a standard text" in biomedical ethics and "a virtual bible to some practitioners." [1] Examining Confucian ethics in the grid of Beauchamp and Childress' principlist approach will yield significant insights for formulation of a new biomedical ethics in China.

Beauchamp and Childress' Principlist Approach

Beauchamp and Childress' approach centers on the adjudication of four moral principles believed to have their source at common morality, hence, the name Four-Principle Approach. The four principles are: 1. Respect for Autonomy, 2. Nonmaleficience, 3. Benevolence, and 4. Justice. Beauchamp and Childress believe that they are cherished

[1] E. R., R. Hamel DuBose and L. J. O'Connell, *A Matter of Principles? Ferment in US Bioethics,* (Pennsylvania: PTI), 1994, I

common sense principles which find universality across theories and diversity of traditions. However, in the formulation of Beauchamp and Childress, they are not absolute principles, and there is not a lexical order that prioritizes them. They are what Beauchamp and Childress would depict as "prima facie" principles, which mean that, in ordinary circumstances, the principles are binding, and do dictate a judgment of right and wrong on certain actions. However, they are subject to revisions or to being overridden if in conflict with another principle in a particular circumstance.

The Principle of Respect for Autonomy stipulates that a person should be entitled to freedom of self-rule or self-governance. The principle of respect for autonomy is therefore to treat persons in a way enabling their autonomous actions or choices. Disrespect for persons' autonomy would then involve actions or attitudes that diminish, ignore, or demean their autonomy and consequently deny them minimal stature as persons. Beauchamp and Childress acknowledge two sources for this principle: Emmanuel Kant and John S. Mill.

The scope of the Principle of Respect for Autonomy only covers persons who are autonomous. Nonautonomous persons, like infants, or mentally retarded persons, are not treated the same way as normal, autonomous persons. Therefore, interpretation or determination of whether a person is autonomous becomes a major concern in application of this principle.

The second and third principles, Nonmaleficence and Beneficence, are similar concepts. Actually beneficence entails Nonmaleficence. We can for convenience and space consideration present them together here (and in the rest of the paper). Nonmaleficence is a prominent concept in the Hippocratic tradition, expressed in the very well-known maxim *Primum non nocere* or “Above all (or first) do no harm.” Beneficence refers to actions done to benefit others and not just to an avoidance of harm to them. In formulating rules for both principles, Beauchamp and Childress get down to many practical issues concerning whether to withhold or withdraw treatments for patients, “ordinary vs. extraordinary treatments,”

intended vs. merely foreseen effects of a particular treatment, etc. We can see the practicality of distinguishing these two principles in the urgency of the emergency room. After all, when a physician is contemplating a particular treatment for a patient, before any thought of benefit, her first consideration should be: Will the treatment inflict any harm to the patient? However, in a philosophical, conceptual discourse of ethics like what we are doing, we can temporarily collapse the two principles under one heading: Beneficence.

One is surprised to find the many issues regarding the Principle of Beneficence despite its universal appeal. One of the major issues concerning the principle is paternalism. Beauchamp and Childress define paternalism to be "intentional nonacquiescence or intervention in another person's preferences, desires, or action with the intention of either avoiding harm to or benefiting the person."[1] Will the physician's action, in his desire to benefit the patient, overreach his bound and become paternalistic, thereby diminishing his patient as a person? This is a very important issue in the Western cultural fabric that celebrates individualism.

The fourth is the Principle of Justice. According to Beauchamp and Childress, "one who has a valid claim based in justice has a right, and therefore is due something." "An injustice therefore involves a wrongful act or omission that denies people benefits to which they have a right or fails to distribute burdens fairly."[2] This is considered the "formal" principle of justice,

The "material" principles of justice further specify the relevant characteristics, which are also called "the relevant properties" for equal treatments. Beauchamp and Childress embrace the contractarian theory of justice as equal opportunity and fairness proposed by Norman Daniels derived from John Rawls. They favor a just and fair distribution of a decent minimum of health care to people not based on the lotteries of life, such as IQ, gender, wealth

---

[1] Tom L. Beauchamp and James F. Childress *Principles of Biomedical Ethics*, 4th ed. (New York: Oxford University Press), 1994, 274.
[2] Ibid., 327.

or position.

A Methodology Matter: Convergence Across Ethical Theories

If one takes a closer look at the methodology of the FPA of Beauchamp and Childress, it is not difficult to see a reflection of the cultural and philosophical characteristics of our age. As the postmodern age challenges the reign of science as the only sure path to knowledge, the FPA rejects the supremacy of any single ethical theory that can governs human behaviors in a consistent and systematic manner, particularly those in biomedical ethics. As stated above they are doubtful of any unified foundation for bioethics.

Therefore, the FPA does not claim to be an ethical approach unified by a single theory. However, it would be inaccurate to characterize the Four-Principle Approach as a complete rejection of theoretical ethics. Their rejection concerns only the *supremacy* of any one single theory. They readily acknowledge the many strengths (as well as the weaknesses) across diverse ethical theories and traditions. As a matter of fact, in searching for an adequate and practical solution to biomedical moral dilemmas, Beauchamp and Childress have recognized a so-called "convergence" of mid-level principles that are more or less common among diverse ethical frameworks, e.g. principles of love, compassion, and justice, etc. And they believe that the four principles (summarized here) are such mid-level principles that can be found across diverse moral systems. They find that differences among ethical theories are overstated. In a given situation, it is their claim that different theories produce roughly similar action guides and similar descriptions for different roles of characters in ethics. Hence, no matter which ethical theory that one starts with, they conclude: "It is possible from several of these standpoints to defend roughly the same principles, obligations, rights, responsibilities, and virtues."[1] They term this phenomenon as "convergence across theories."

It is quite true that a convergence phenomenon does exist among ethical theories.

[1] *Principles of Biomedical Ethics*, 110.

That is why we may see a Christian and a Buddhist both defending actions on the basis of a similar principle, let's say, of love, or a Muslim and a Hindu on a similar principle, perhaps, of justice. However, resultant actions can still be very diverse depending on the ethical systems that produce them. Therefore, it is reasonable to assume that additional factors do go into the decision making process besides these convergent mid-level ethical principles.

Nevertheless, the convergence phenomenon does provide a great starting point for dialogue among different ethical systems. The similarities as well as differences may enable each system to understand and learn from the others. It is from this standpoint that we are to examine the convergence areas of Christian ethics, Classical Confucian ethics and the FPA of Beauchamp and Childress.

Convergence with Christian Ethics

If one is in general familiar with ethical principles espoused in Christianity, it is not difficult to see the area of convergence of Christianity with the FPA in terms of ethics. The well-known verse, Micah 6:8, often cited by ministers to their Christian congregations as moral and ethical instruction reveals such convergence. Micah 6:8 is rendered by the New American Standard Bible as follows:

> "He has told you, O man, what is good;
>
> And what does the Lord require of you
>
> But to do justice, to love kindness,
>
> And to walk humbly with your God?" (Micah 6:8)

From this simple verse, one can immediately find two convergent principles. Christians and their Jewish counterparts, by virtue of this verse, are called to do justice and love kindness, the principles of justice and beneficence, respectively, in the scheme of Beauchamp and Childress. This should not come as a surprise, as Jesus is known for his compassion for people and justice for the poor. He is also known for his healing ministry on Earth.

There is one healing story of Jesus recorded in the Bible that most exemplifies the FPA

of Beauchamp and Childress. The passage is recorded at John 5:1-14, where an invalid of 38 years found at the Bethesda Pool near Jerusalem had a healing encounter with Jesus. The Bethesda Pool was known for its healing power and its five colonnades were filled with disabled people, seeking miraculous healing by striving to be first to hit the pool when the water was stirred. Some manuscripts include indication that "From time to time an angel of the Lord would come down and stir up the waters. The first one into the pool after each such disturbance would be cured of whatever disease they had. " (John 5:4)

It was in this setting Jesus' healing encounter with the paralyzed man took place. John has juxtaposed the great reputation of the Bethesda Pool as a healing institution with the paralytic man whose ailment was left unattended for 38 years. It is interesting to note how John had recorded the story. We don't have much information about the patient. John simply states, "One who was there had been an invalid for thirty-eight years." (John 5:5) His name and ailment were not specifically mentioned. However we know that he had been afflicted with whatever it was for 38 years. John's intention by recording this story in this manner is obvious. Regardless who he and what the ailment was, a reputed healing institution with an unattended patient of 38 years is an oxymoron, a grave social and medical injustice.
Here came Jesus.

John continued with the story:

When Jesus saw him lying there and learned that he had been in this condition for a long time, he asked him, 'Do you want to get well?' 'Sir,' the invalid replied, 'I have no one to help me into the pool when the water is stirred. While I am trying to get in, someone else goes down ahead of me.' Then Jesus said to him, 'Get up! Pick up your mat and walk.' At once the man was cured; he picked up his mat and walked. The day on which this took place was a Sabbath, and so the Jewish leaders said to the man who had been healed, 'It is the Sabbath; the law forbids you to carry your mat.' But he replied, 'The man who made me well said to me, 'Pick up your mat and walk.' So they asked him, 'Who is this fellow who told you to pick it up

and walk?' The man who was healed had no idea who it was, for Jesus had slipped away into the crowd that was there. (John 5: 6-13)

The Principle of Respect for Autonomy

As the story unfolds, Jesus entered the pool area and noticed the paralytic man immediately and asked him whether he wanted to get well. One may wonder why Jesus asked such an obvious question. Isn't that redundant? Yet in light of the FPA, this is respect for the patient's autonomy, the first principle in Beauchamp and Childress' system. The patient, though ill and very much desiring healing, is an autonomous agent who holds absolute rights to his own destiny, including the decision to be healed. As stated above, the principle of respect for autonomy is treating persons in a way enabling their autonomous actions or choices. Jesus by asking that obvious question was exactly rendering that respect for the patient and obtaining his consent to be healed. One may further notice, in the whole healing process for the patient, Jesus continued to leave room for the patient to exercise autonomous actions or choices. Jesus told the invalid to "Get up! Pick up your mat and walk." The invalid 's healing apparently was contingent on these actions. The invalid had to be willing to "get up, pick up the mat and walk. " In the process, the patient had been affirmed as an autonomous person.

A word of caution is in order at this point, lest we overstate the degree of convergence of the two systems concerning this principle. It is also true that some view Christianity, as a religious institution, more on the paternalistic side. The term "paternalism" originates from the political realm, where the principle and practice of paternal administration or governance of a people or community is similar to a father's relationship with his children. There are two distinctive features of paternalism. One is the paternalist's claim of acting beneficially, and the other is that the paternalist usually makes all or some of decisions for the people or person to whom he is administering in relation to their welfare. In the biomedical context, Beauchamp and Childress define paternalism to be "intentional nonacquiescence or

intervention in another person's preferences, desires, or action with the intention of either avoiding harm to or benefiting the person."[1] Paternalistic behavior is therefore diametrically opposed to the concept of respect for autonomy. Because of the special emphasis on obedience to authority, paternalism can be a concern in the Christian church.

In this light, the FPA's principle of respect for autonomy can be a healthy safeguard against such paternalism. On the other hand, a healthy respect for the authority can be nurtured from the Christian principle of obedience for the Chinese patients. A delicate balance needs to be struck for the patient-physician relationship considering both principles.

The Principles of Nonmaleficence and Beneficence

Of course as the story goes, the patient was miraculously healed, which demonstrated Jesus' compassion for him, a patient who had been neglected for 38 years in the healing institution of the Bethesda Pool. As far as Jesus' healing ministry goes, it is apparent from the record of the Gospels that it occupies a chief place in Jesus' overall ministry. Some scholars in the past may question the miraculous nature of many of Jesus' healing episodes, but Jesus' compassion for the sick is beyond criticism, and the 2nd and 3rd principles of Beauchamp and Childress' system converge well here with the tenets of Christianity.

The Principle of Justice

The principle of justice, the fourth principle of the FPA, also carries significant import in the invalid's healing story. In the pen of the Apostle John, the Bethesda Pool, though reputed for its healing prowess, was nevertheless an unjust healing institution. Only the stronger patients, those who could get to the pool first when the water was stirred, received healing. The weaker ones, like the paralytic man, were plainly out of luck, and had to do without treatment or attention for possibly 38 years. That certainly was the case for the paralytic man until he met Jesus, a healer who was sensitive and quick enough to spot the neediest one among the large crowd. And this certainly was Jesus' ministry pattern

[1] *Principles of Biomedical Ethics*, 274.

throughout his life on earth as recorded in the Gospels. In the beginning of his earthly ministry, teaching in the synagogue, Jesus compared himself to the suffering servant depicted by the Prophet Isaiah (Luke 4:18-19):

"The Spirit of the Lord is upon Me,

Because He anointed Me to preach the gospel to the poor.

He has sent Me to proclaim release to the captives,

And recovery of sight to the blind,

To set free those who are oppressed,

To proclaim the favorable year of the Lord."

Justice for the poor and oppressed was certainly in the forefront of his mission on Earth.

Although Beauchamp and Childress never claim Christianity as a direct source of inspiration, this short exercise demonstrates clearly the high level of convergence of the two ethical systems in terms of principles. However, ethical decisions are not made from principles alone. The reason why the convergent principles are called mid-level because there are more fundamental dimensions that influence our moral behaviors. One very important such dimension is our respective world-views. What constitutes justice in the Christian world-view is probably very different from one viewed from a humanistic perspective. Currently, a lot of literatures have been written and many debates are going on about what constitutes justice. Similarly, different world-views can exact different limits on obligations of an individual or society’s sense of compassion for others. Nevertheless, principles of convergence serve as common grounds and facilitate dialogues across diverse ethical systems.

Convergence with Classical Confucian Ethics

Confucianism has been recognized for its hegemonic influence on Asian cultures. Its role in shaping China’s medical ethics in the past has also been well known. As China moves rapidly toward modernization, Chinese leaders recognize that the progress must also be founded on a harmonious society with just and moral principles. Just as this paper is written,

an article published by The Wall Street Journal reporting on the findings of a study of life expectancy in China[1]. The study shows a grave discrepancy of life expectancy numbers between the well-developed regions and the less-developed ones. " People in less-developed regions… have double the burden of infectious diseases…The chasm in regional results shed lights on economic growth, as well as income and health inequalities in China," the article reported. Economic and health inequalities are already becoming major social issues facing China. Can Confucian ethics again, as in it's long history, holds sway in shaping the moral fabrics, particularly, in terms of biomedical ethics in China in the 21st century? This is not only an interesting but urgent question worthy of exploration.

Beauchamp and Childress' Four-Principle approach is widely accepted in the West for its comprehensiveness and applicability. The author believes it will be instructional to examine the classical Confucian ethics through the grid of the Four-Principle approach to uncover any common grounds or differences between the two systems. The Christian corrective to the FPA useful in the framework of Confucian ethics will also be noted.

The Principle of Respect for Autonomy

Confucian medical ethics has great respect for human life. Its communitarian and hierarchal nature has also been well documented.[2] At first glance, one wonders if it has the resource necessary to promote an ethics that can serve a new China increasingly under Western cultural influence, for some of these aspects of traditional Confucian ethics do seem to be diametrically opposed to the very Western concept of the supremacy of the value of the individual. Given this cultural backdrop, one may want to ask: Do we even need to be concerned with the concept of autonomy so alien to the majority of traditional Chinese? In formulating a modern biomedical ethics, some Chinese ethicists appear to embrace the

---

[1] Laurie Burkitt, "Chinese People Are Living Longer , New Study Shows", *China Realtime*, *The Wall Street Journal,* 10/27/15

[2] Z. Guo "Chinese Confucian Culture and the Medical Ethical Tradition," J Med Ethics, V.21 no.4 Aug.1995, 239-46

traditional communitarian and hierarchical flavor of Confucian ethics, and favor the dropping of the alien concept of autonomy.[1] Some argue otherwise.[2] In my opinion, considering the significant influence of the Western cultural currents in China, and the rise of educational level of average Chinese patients, it probably is best to maintain a middle ground, where respect for autonomy will be honored to a certain degree. If that is the position we want to take, it will be worthwhile to explore the issue of individual autonomy in Confucian ethics.

Joseph Chan in his article "Moral Autonomy, Civil Liberties, and Confucianism" recognizes the urgency of such discussion. He terms it "one of the most challenging issues that must be faced"[3] in developing a viable Confucian ethics for contemporary Chinese communities. He distinguishes between the concepts of moral autonomy and personal autonomy. In this scheme, moral autonomy only calls for the minimal requirements of voluntary endorsement and reflection of morality. However, a "personally autonomous" individual must be able to go beyond that and subject himself to no moral authority other than that validated based on reason or a "radical free expression of the individual's will." [4] He maintains that while moral autonomy can be found in Confucian ethics, personal autonomy is incompatible with it. [5] While his conclusion may be subject to debate, scholars do in general agree that "The central problem in self-cultivation [for Confucians] is not the proper exercise of free choice, as is hypothesized in so much of Western ethics."[6] If that is the case, a second question may be posted: Can we find any resource in classical Confucianism that can remotely support the concept of personal autonomy?

Even though Confucianism in general has been seen as failing to emphasize an individual's proper exercise of free choice, we believe there is some resource in classical

---

[1] Michael Cheng-tek and Chung Seng Lin "Developing a Culturally Relevant Bioethics for Asian People," J Med Ethics 2001;27;51-54

[2] Guo flatly states, "Such Confucian concepts as nobles being superior to the common people and men superior to women, should be completely discarded…" p.245

[3] Joseph Chan, "Moral autonomy, Civil Liberties, and Confucianism," *Philosophy East and West*, Jul 2002; v. 52; Iss. 3; 281-310

[4] Ibid, 282-3

[5] Ibid. 284-5

[6] Donald Munro as quoted by Chan, 292

Confucianism that supports the concept of personal autonomy. In the Analects, Confucius was talking to four of his disciples: Tselu, Tseng His, Jan Chiu and Kunghsi Hua. Confucius urged them to share their aspirations. Tselu, Jan Chiu and Kunghsi Hua all shared their political ambitions, all of which were considered proper goals promising young men like them should aspire to. However, when it was Tseng 's turn, after putting the instrument he just played, he said, "My aspiration is different from theirs." "It doesn't matter," said Confucius, "we are just trying to find out what each would like to do." Then Tseng continued, "In late spring, when the new spring dress is made, I would like to go with five or six grown-ups and six or seven children to swim in River Yi, and after the swim we can just enjoy the breeze in the Wuyu woods, and then sing on our way home." Confucius heaved a deep sign and said, "You are the man after my own heart."

This is one of the rare instances when Confucius and his disciples are seen simply expressing the desires of their own heart. It is also amazing to see how the Master actually encouraged Tseng's expression of his seemingly selfish and not so conventional aspiration. Confucius' respect for his pupil's autonomous aspiration can indeed be regarded a great resource for the principle of respect for autonomy. Respect for patient's autonomy is occupying an increasingly important place in biomedical ethics, or in ethics in general. Given China's rapid modernization and the rise of patients' level of education, we believe any new formulation of biomedical ethics in China will need to address this principle to a certain degree.

In this respect, as noted above, Christianity does provide a more balanced perspective. Within the tenets of Christianity, obedience to authority is deemed a virtue. However, every human being is created in God's image, whose freedom is ultimately worthy of respect.

The Principles of Nonmaleficience and Beneficience

Confucian ethics is known for its Principle of *Jen* (or *Ren*， 仁), which encompasses the concept of compassion for people. This is the essence of Confucianism. A few quotes from the Analects can demonstrate this: "Now the man of perfect virtue (jen), wishing to be

established himself, seeks also to establish others; wishing to be enlarged himself, he seeks also to enlarge others." Fan Ch'ih asked about benevolence (Jen). The Master said, "It is to love all men." And the hallmark Confucian quote denotes clearly of such an empathetic spirit: "Not to do to others as you would not wish done to yourself" Therefore Confucian ethics has rich resource to support this principle. As a matter of fact, Guo observed in his article, "A lofty concept of the value of human life was established among ancient physicians." Some was "determined to relieve all human beings from suffering, showing his sense of responsibility in rescuing the dying and healing the wounded." This was so, because "traditional medical ethics…were also profoundly influenced by Confucian thinking. "[1] In "The Confucian concept of Jen and the Feminist Ethics: A Comparative Study," Chenyang Li also concludes that Confucian ethics "is a care-perspective ethics"[2] To be sure, there is no lack of compassion in Confucian ethics. However, as noted above, the lack of emphasis on respect of personal autonomy in Confucian ethics may lead to one concern: paternalism. One of the major issues in biomedical ethics is the priority between the principle of respect for autonomy and the principle of beneficence. In some instances of health care situations, the two principles may come into conflict (e.g. physician-assisted suicide, euthanasia, etc.), and at times, the physician may take liberty to override all or some of the decisions of the patients in the belief that he is acting beneficially. The balance for the principle of beneficence is therefore a proper respect of patients' rights and autonomy as a person.

The Principle of Justice

The main concern in Beauchamp and Childress' approach regarding this principle is distributive justice. The concern is how to distribute health care fairly across society. The Wall Street Journal article cited above actually reveals a problem with distributive justice in health care in China today. Beauchamp and Childress believe everyone, regardless of his/her socio-

[1] Guo, 241-2

[2] Chenyang Li, "The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study," Hypatia, Winter 1994, V.9, Iss. 1,70-85

economic status, should be entitled to what they call "a decent minimum" of health care. Regarding this, there should be ample resources in classical Confucianism that can be drawn to support this concept. As a matter of fact, traditional Chinese medical ethics summarized by Guo reflects a strong conviction in this principle. In "Five Commandments and Ten Tenets for Physicians", Chen Shigong asked physicians to "practice medicine with integrity…[and not] charge the poor, and wandering monks."[1] Guo further states, "Traditional medical ethics concerning the concepts of justice and benefit were also profoundly influenced by Confucian thinking…To give justice priority means to regard saving and treating others as one's destined duty."[2] However, traditional understanding may note the tension with the female gender in Confucianism. This indeed may pose an obstacle for the formulation of a contemporary Confucian biomedical ethics. In posing a question, "[I]s Confucianism a care ethics that has oppressed women?" Chenyang Li's answer provides a great defense for classical Confucianism. Li's conclusion regarding this issue is worth noting: "If by Confucianism is meant Confucianism after Tung Chung-shu's yin-yang philosophy, the answer to this question is definitely affirmative. If…genuine Confucianism is [that] before Tung, then there is no evidence that [it] was really oppressive to women."[3] If collaborated, this conclusion can expand the horizon for Confucian ethics to play a key role in biomedical ethics in the 21st century despite apparent obstacles.

The Implications of the Convergence Phenomenon

The Four Principle Approach of Beauchamp and Childress has won wide acclaim in the field of biomedical ethics. They reject the idea of an overarching theory that can govern human behaviors in a consistent and systematic manner, but confirm a large degree of convergence across ethical theories. Exploratory comparisons of Christian and Confucian ethics with the Four Principle Approach do show a good degree of convergence, at least at the

[1] Guo, 242
[2] Ibid.
[3] Li, 80

level of principles. The implication of such convergence means that the FPA can server as a broad framework for China to explore their version of Biomedical ethics, perhaps, with corrective resources coming from classical Confucianism and Christianity. The convergence can also serve as common grounds and/or starting points for dialogues among diverse ethical systems. For example, the exercise here has shown that classical Confucianism is limited in resource regarding the concept of respecting personal autonomy, which is becoming important in a society under rapid modernization. However, as noted, the concept is not totally absent and can be developed to meet the challenge of the time. Christianity can also provide the needed balance and corrective to both systems, if deemed appropriate.

中国基督教史研究

Historical Studies on Chinese Christianity

清末教会女校之研究——以东方女子教育促进会为中心（1844-1899）

尹翼婷

近代女传教士在中国的传教事业，对中国妇女影响最显著者，莫过于教育事业的开展。英国女传教士阿尔德赛女士（Mary Ann Aldersey）1844 年在宁波建立了中国第一所寄宿女校，开启了在华系统教会女子学校教育。阿尔德赛女士曾是成立于 1834 年的东方女子教育促进会(以下简称促进会)[①]的传教士，该会也曾资助过这所学校，因而促进会对于在中国内地开办的教会女校可谓有首创之功。关于基督教在华女子高等教育，学者已有不少研究成果，十九世纪下半叶促进会在华所办教会女校大致属于初等教育。相对于教会高等教育，学者对于教会初、中等教育研究相对薄弱。本文拟以笔者所掌握的东方女子教育促进会的资料[②]为中心，具体分析清末女传教士在华所办初等教会女校对中国女性，尤其是社会下层女性在宗教、家庭以及职业方面的影响。文章研究时间始于阿尔德赛小姐 1844 年创办第一所寄宿女校，止于 1899 年东方女子教育促进会解散。

一、促进会的成立与清末教会女校的兴办

1834 年当美国传教士雅裨理（David Abeel）由于健康原因被迫离开中国时，途径英国，写了一封《为中国及周边国家的妇女教育向女信徒呼吁》的信，呼吁建立专门

[①] 东方女子教育促进会(the Society for Promoting Female Education in the East 缩略 FES)成立于 1834 年 7 月，是由英国女性成立的超宗派的具有教育性质的传教团体，1899 年东方女子教育促进会委员会关闭，它原来的工作随之分给其他的差会，对于该团体的机制和活动尚无人进行系统全面的分析。担任过东方女子教育促进会理事的阿尔德赛小姐 （阿德希 Mary Ann Aldersey）1844 年在宁波建立了中国第一所寄宿女校，开启了在华系统教会女子学校教育，东方女子教育促进会曾资助过这所学校。本文研究时间就始于阿尔德赛小姐 1844 年创办第一所寄宿女校，止于 1899 年东方女子教育促进会解散。

[②]材料来源于中国国家图书馆藏缩微胶卷英国圣公会档案（Church Missionary Society archive）中东方女子教育促进会从 1858 年到 1899 年的年度报告资料（The Annual Reports of The Society for Promoting Female Education in the East 1858-1899,Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-）

的妇女团体，派遣女传教士教师到东方去教育妇女。为响应雅裨理牧师的号召，几个来自不同教派的女士自发组织了一个名为“中国、印度以及东方女子教育会”的委员会。四年后，该组织简称为“东方女子教育促进会”。[①]建立促进会的直接目的是在中国、印度及周边国家建立学校，在国内选拔虔诚的受过良好教育的女传教士教师，去监管这些学校，并培训本地女教师，其终极目标则是把女校作为宣教的重要手段，争取女性信教，同时为男信徒培养信教的妻子。促进会最初是针对中国建立，不久把印度加进来，后来又拓展到整个东方世界。[②]

清末教会女子教育在中国的发展，并非一帆风顺，它的命运与基督教和传教士在中国的命运紧密相连。促进会女校的发展，亦是如此。根据促进会的年度报告可以看出，十九世纪六十年代之前是促进会缓慢发展的阶段，从 1844 年阿尔德赛女士在宁波建立第一所女校开始，到 1857 年十三年间，在上海、宁波、厦门仅发展了 3 所女子学校。女校在中国内地的发展最初步履维艰，困难重重，这从阿尔德赛女士的遭遇可以看出。

1844 年阿尔德赛女士来到宁波，在中国内地开设了第一个女子寄宿学校。[③]女校建立之初，招生极其困难。这首先可从中国传统女子教育的状况找寻原因，近代以前在漫长的儒家传统的浸润下，“女子无才便是德”占据着人们的头脑，中国妇女的教育状况是“没有女学，只有女教”。“学校教育对女子来说几乎不存在。妇女不得参与科举考试或担任任何公职。”[④]妇女被排斥在正规的教育制度之外。

另外一个重要的原因，来源于人们对早期来华传教士充满疑虑，一直伴随着不利的谣言，尤其对于要为女孩子建立学校的传教士，更让人们对她们的动机充满怀疑，早期来华的传教士往往被妖魔化，阿尔德赛女士也难逃此命运，她初来宁波时，住在城外，当地人认为她的目的是要偷孩子，没有父母敢把自己的孩子送到他们认为“极

---

① *History of the Society for Promoting Female Education in the East*, p. 7; D.Macgillivray,*A Century of Protestant Missions in China(1807-1907)*, p. 457.
② *History of the Society for Promoting Female Education in the East*, pp. 8-9.
③ 开始几年她独立运作这所学校，后来随着学校规模扩大，开始接受促进会的帮助。但她本人从未从促进会领取过薪酬。1857 年，由于健康原因，阿尔德赛小姐把寄宿学校转给美国长老会，后来学校里 50 名学生与美国长老会的学校的 30 名学生合在一起，由 Mrs.Bausum 管理。阿尔德赛小姐离开宁波，最后在澳大利亚去世。Whately,*Missions to the Women of China,Written for Young Persons*, p. 93;D.Macgillivray,*A Century of Protestant Missions in China(1807-1907)*, pp. 457-458。

④ 杜学元：《中国女子教育通史》，第 251 页。

其邪恶的洋婆子"开办的学校。面对不利的谣言，阿尔德赛女士初期招收女孩的难度，可想而知。为了招徕生源，她所办学校不但免费入学，提供食宿，还给家长补贴，以弥补女孩不在家中帮干家务而带来的损失。招收学生人数开始也不多，第一年仅有 7 名学生，第二年增至 15 名。经历最初的艰难后，阿尔德赛小姐在人们的怀疑中逐渐赢得信任，学生人数也在增加，由最初的几个学生发展到五十名学生。不过这些学生基本来自贫穷之家，有些是弃婴，这与促进会建立的最初目的即教育东方社会的上层女性有一定的差距，在 1884 年年度报告中，福州的戈尔迪（Goldie）女士信中曾提到"50 年前，此会建立的主要目的之一是教育东方社会的上层女性。在那时这些阶层难以接近，委员会通过经验认识到，在能接近社会上层之前，必须首先从教育底层开始。"[①]

阿尔德赛女士最初创办的寄宿学校，在中国开启了系统的女子学校教育[②]，学习的内容大致有基督教义、汉语、英文、以及缝纫、刺绣、编织之类的家政课程，课程很简单，但已见系统学校教育的端倪。之后的女校，也开始实行西方社会通行的教育体系以及课程，这从促进会年度报告者中提到的几个学校的学习内容可看出来。如 1861 年一位女士曾拜访当年成立的香港本地教区女子培训学校，描述了此校女孩子一天如何度过，包括所学课程："女孩子们早早就起床，然后整理宿舍，在早饭前准备中文课程。早饭后第一个小时祈祷，学习圣经课程以及重复赞美诗。接下来上午还有英语阅读，对单词的意思和课文的主题提出问题，写作，简单的算术或者 object lesson（借鉴、经验），唱歌，地理，或者语法基础。有时会用一天或者一天的部分时间用来烹饪，洗衣，熨烫，或者完成针线活。中午有一小时的吃饭时间，下午的部分时间用来做针线活，晚饭半小时，八点就寝。"[③]

随着女校的发展，课程逐渐增多，另外各个学校课程的设置，有时也和女传教士教师自己的知识结构有很大的关系，但基本课程大致差不多。其中，关于基督教知识的学习在每个学校都占据中心位置，这与促进会建立女校的最终目标相一致。除此之

[①] The Annual Reports of FES for 1884, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[②] 上述苏精的文章《阿德希及其宁波女学》，研究了阿尔德赛小姐 1844 年在宁波建立的这一所寄宿女校，文章以 1830 年代自英国东来对华人传教，直到 1860 年才退休离华的阿尔德赛小姐为对象，讨论她投身传教的经过，在宁波从事女子教育以及与当地中国人的互动。文章还对宁波寄宿女学的学生来源与入学、课程与教学、学生出路、学校里的中外教师以及学校的经费与补助来源等作了较为详细的研究。

[③] Miss Whately,*Missions to the Women of China*,*Written for Young Persons,* p. 86.

外家政课也是各个学校必不可少的课程，很多学校往往是用下午的大部分时间用来教针线活、编织、刺绣、做衣服、学烹饪等。

可以看出，促进会的女校，已与西方近代系统的女子学校教育接轨，虽大多是初级教育，但这种系统的女子学校教育在传统中国是前所未有的，由其发端，此后成立的女差会，在中国建立越来越多的教会女子学校，也为中国自办女校提供了借鉴。促进会建立的最初目的虽是教育东方社会的上层女性，但在十九世纪后半叶的中国，传统女性观与仇视“洋教”的政治因素等原因，使得传教士通过正常途径争取社会上层女性进入洋教堂的可能性微乎其微，但却意外地通过利益诱惑这样的非正常手段，使得一些贫穷人家的女儿因此有了接受较为系统教育的机会，虽与促进会成立的初衷相违，但一些也给她们提供了改变社会底层命运的机会，对她们而言可谓是是意外之收获。

二、清末教会女校的发展——以东方女子教育促进会为中心

早期教会学校里的女孩子并没有像传言的那样受到迫害，一些女孩子进步显著，这出乎人们的意料，也使一些人逐渐改变对传教士的看法，妖魔化的谣言不攻自破。另外，洋务运动之后的中国，在西方的洋枪洋炮裹挟之下日益开放，除了学习西方先进技术，西方的思想通过多种渠道也随之而来。再加上第二次鸦片战争后，中国内地向传教士开放，越来越多的传教士来华，在华教会学校进一步发展，促进会的女子学校也相应发展。据促进会 1862 年年度报告：“1861 年是东方女子教育促进会历史上比较突出的一年。很多大门为传教士敞开……在东方，委员会很高兴地看到人们对女子教育的兴趣日益浓厚。当 1834 年促进会建立的时候，一些人轻视女子教育的计划，很多人表现冷淡。经过实践检验后，这种偏见逐渐消失；其它类似的差会，相继成立，证明这一工作不仅可行，而且或取了成功。”[①]

因而，在十九世纪六十年代前后，促进会的女校较快发展，从 1858 年到 1863 年，

[①] The Annual Reports of FES for 1862 Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

经过五年，“委员会能了解到的与促进会有联系的学校有 16 个”。[1]不过此后促进会在华所办学校数量并没有太大的变化，这很大程度上可能是由于女传教士教师人才的缺乏。促进会对女传教士教师的要求较高，1874 年年度报告曾提到 1873 年有 11 个人申请为促进会服务，但只有一人被接受，其中有两个人促进会还在考虑中，八个人由于各种原因被拒绝。对于要派遣的女传教士教师，促进会的要求是要身体健康、受过良好的教育、有虔诚的信仰、独立有爱心、有学习外国语言的能力最受欢迎。易焦虑、行为反常、脾气和性情怪异，皆认为不适合服务。[2]由于选拔的严格，造成了适合作女传教士教师的人员缺乏；其次一些女性认为教学工作没有挑战性，而想进行直接的传教工作，如据促进会 1889 年的年度报告，提到很多候选人拒绝平静但重要的学校工作，而要求进行更吸引人和富有激情的“在妇女中的福音传教工作”。[3]后来虽然申请服务的人数不断增加，但适合派遣的单身女传教士仍是难以获得，这大概也是原因之一。在促进会的年度报告中，常有在中国的女传教士需要单身女传教士前来作助手的呼吁，但委员会却找不到合适的人，这种状况，也大大制约了促进会在华教会女子学校的数量的增加。另外还有一个重要的原因是资金的缺乏，这一点在女传教士的报告中也常提及，如 1877 年的年度报告中，在北京的埃德金斯太太（Mrs Edkins）谈到 1876 年“有很多人申请，但由于房子与资金的缺乏，不得已而拒绝。”[4]资金的缺乏，对女校数量的增加，肯定也会起牵制作用。

在十九世纪六十年代以后，尽管促进会的女子学校的数量增加不多，但进入每个女校的学生数量却在不断增长，这反映出人们对女传教士以及教会女校态度的转变。很多人从最初的怀疑甚至敌视，到逐渐了解并接受，态度渐趋友好，女校的生源也愈来愈多。促进会早期成立的女校，一般只能勉强招收几名或者十几名学生，而后期成立的女校，往往供不应求，受条件限制，很多女孩被无奈拒绝。如在 1875 年的年度报告中，奥克斯莱德（Miss Oxlad）报告 1874 年香港一所女校有 50 人，但教室太拥挤。大约二十多个被拒绝，一些人时不时回来，看看是否有机会。因而奥克斯莱德（Miss

[1] The Annual Reports of FES for 1864, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[2] The Annual Reports of FES for 1874, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[3] The Annual Reports of FES for 1889, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[4] The Annual Reports of FES for 1877, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

Oxlad）认为“世俗之人没必要再说中国孩子不会去基督教学校学习。”[①]

除了学生数量的增加，来自社会上层的女孩也开始进入女校，在 1875 年的年度报告中，来自香港的奥克斯莱德谈到一所学校让她满意，部分原因是与其它学校的学生相比，这所学校的学生来自官宦富裕人家，学生有良好的教养，聪慧灵秀，在校时间稳定，父母和女孩子都能很好地理解教育的好处。[②]1885 年的年度报告中，福州的戈尔迪女士谈到有一个官员的女儿进入走读学校，[③]这在女校建立初期是不可想象的。在 1884 年促进会成立 50 周年时，当年的年度报告认为“在东方，公众对基督教的感情几乎有了革命性的转变，本地士绅现在希望自己的妻子和女儿受教育。”[④]这虽是传教士的看法，但也在一定程度上表明女校的社会影响确已扩大，女孩的父母已经看到教育带来的好处，女校初建时期靠利益诱惑才能有女孩进校的状况有了改观。相应地，学校开始能招到一部分愿意付学费的学生，如 1887 年的年度报告中，宁波的格特鲁德史密斯小姐（Miss Gertrude Smith）在提到自己的掌管的一所学校的 18 名学生中，其中 10 个或者自己付费，或者是朋友为她们付费。[⑤]有学生愿意付费，对于解决学校的资金问题，扩大学校的规模有一定的好处。

不过，尽管与初期相比，促进会的女校有了较快发展，也有越来越多的女孩父母想把自己的女儿送到学校，但总体来讲，这一时期教会女校的发展仍面临着不少困难。

首先，十九世纪后半期传教士在中国传教范围虽然扩大，但清政府以及很多普通老百姓对传教士的传教活动，尤其是在妇女中的活动仍充满敌意，这些成为教会女校发展的障碍，传教士也清楚这一点，如 1872 年的年度报告中传教士提到：“这一年中国政府颁布的法令，对传教士的传教活动仍充满敌意，尤其是为妇女所作的工作。”[⑥]

其次，中国传统习俗认为女孩到了一定年龄就不适宜再抛头露面，“中国女孩 11

[①] The Annual Reports of FES for 1875, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[②] The Annual Reports of FES for 1875, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[③] The Annual Reports of FES for 1885, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[④] The Annual Reports of FES for 1884, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[⑤] The Annual Reports of FES for 1887, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[⑥] The Annual Reports of FES for 1872, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

岁以后不允许离家随便外出。”[①]“12 岁被迫离开学校，按照中国的风俗呆在家里，直到结婚。”[②]而且女孩到了能帮助干活的年龄，父母也会让其回家帮忙。在这种情况下，很多女孩到了一定年龄就被迫离开学校，这对于女校的发展，也是一个制约因素。如 1876 年年度报告中，香港的奥克斯莱德信中提到：“四个学校学生的名单上大约 160 人，当然不是所有的人能自始至终坚持下来，我们也从来不抱此期望。一些人搬家，一些年龄大的女孩被希望留在家里，以代替已结婚的姐姐们，或照顾新出生的弟妹。”[③]

再次，一些不信教的父母虽然对女儿接受教育已不反对，但对基督教还是抱有怀疑甚至是敌意的态度，而教会学校中基督教知识的学习至关重要，这使得一些不信教的人不愿意把自己的女儿送到教会学校。如在 1883 年的年度报告中，福州的布谢尔小姐提到“让这些不信教的女孩去学校有巨大的困难。父母会有诸多理由，比如如果这些女孩成为信徒，没有人愿意与她们结婚，如果学习儒家的书籍她们可能会来等等。”[④]再如布谢尔 1889 年的年度报告中提到，三个走读学校的本地老师，费劲九牛二虎之力劝诱不信教的父母送孩子到学校，遭遇重重困难，布谢尔深有同感：“他们说如果教儒家典籍而不是圣经，他们将会送自己的女儿进学校。”[⑤]

最后，如前所述，随着促进会女校的发展，社会中上层人家的女儿开始进入学校，但总体来讲，这一时期促进会女校的学生，还是以社会下层的女孩为主，富裕人家的女儿由于种种原因，仍是少数。例如 1883 年的年度报告中，福州的戈尔迪小姐提到女传道莉迪亚（Lydia）[⑥]“着急想开办一个走读学校，当然只有穷人家的孩子能来，因为富人家的女孩子不允许随便走动。”这反映对于当时的大多数女校来说，让富裕人家的女儿进学校，仍存在一定困难。

三、清末教会女校与福音传播网络----女信徒的产生

[①] Whately,*Missions to the Women of China,Written for Young Person*, p. 32.
[②] Whately,*Missions to the Women of China,Written for Young Person*, p. 37.
[③] The Annual Reports of FES for 1876, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[④] The Annual Reports of FES for 1883, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[⑤] The Annual Reports of FES for 1889, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[⑥] 在香港的教区女子培训学校接受教育，并是它的学生中第一个受洗的，结婚后跟随丈夫到福州。

促进会所办女子学校的最终目标是培养基督徒，并为男信徒提供信徒妻子，因为传教士认为“教育女性为基督徒日益迫切，这样才有可能使我们的年轻男性不再娶不信教的妻子。”[①]如前所述，教会女校的主要学习内容是基督教知识，考核内容也是以圣经知识为主。在女传教士的报告中，常常谈到对学生的考核令人满意，而实际上往往是对学生对基督教知识的掌握感到满意。如 1868 年年度报告中，上海的缪尔黑德太太（Mrs Muirhead）谈到：“最近女孩子们对圣经问题的回答让我感到非常满意，上帝的话语似乎已占据了她们的头脑，上帝的灵魂也将走进她们的心灵。”[②]1873 年年度报告中，福州的马胡德太太（Mrs.Mahood）提到：“很高兴在莉迪亚（Lydia）的负责下学校已招收 10 个女孩，她们去年在圣经学习方面取得的进步，令人非常满意。部分女孩刚进入学校时不信教，但经过上帝话语教导后，她们开始谴责偶像崇拜，公开承认信奉基督教……通过女子教育，很多妇女能读圣经，否则，她们可能不得不在迷信中度过此生。”[③]从这些女传教士的报告可以看出，她们首要关注者，乃是女学生的宗教学习，并对其进行宗教渗透，进而让她们皈依上帝。

有些女孩子刚进入学校时，不肯读圣经，如在 1873 年年度报告中，香港的奥克斯莱德信中提到“学生不学圣经，怕把她们变成信徒”，[④]这代表了一部分刚进入学校的女孩的心态，对成为基督徒有一种恐惧心理。但在学校的宗教氛围中，加上女传教士潜移默化的影响，许多女孩发生转变，由最初对基督教排斥，到逐渐产生好感，并进而相信基督。如 1876 年年度报告中，奥克斯莱德提到有两个年龄较大的女孩受洗，其中一个女孩最初入学时拒绝读基督教方面的书。[⑤]1886 年年度报告中，福州的布谢尔小姐（Miss Bushell）谈到：“在学校，女孩在精神上有了真正的变化；尤其是有一个女孩变化最大，像一只狮子变成温顺的羔羊，起初她脾气不好，难以相处，现在变得温柔、友善，当受到批评时，不再顶撞。很明显在上帝的帮助下，她克服了罪恶，上周四，在我们的小型祈祷会上，当我们讨论基督是如何感知我们的罪恶并帮助我们克服

[①] The Annual Reports of FES for 1859, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[②] The Annual Reports of FES for 1868, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[③] The Annual Reports of FES for 1873, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[④] The Annual Reports of FES for 1873, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[⑤] The Annual Reports of FES for 1876, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

的时候，她脸上荣光焕发。”在学校的宗教灌输和宗教氛围中，很多女孩子成为基督徒，这样通过教会学校而皈依，也是女性信教的一种方式[①]。关于这一点，唐日安（Ryan Dunch）和鲁珍晞（Jessie G.Lutz）都认为教会学校是女孩子在基督教环境、宗教课程和虔诚的基督教教师的影响下进行社会流动的手段，并不是所有的人都会相信基督教，但很多人会皈依。[②]

教会女校除了直接培养女信徒，还以其为中心向外辐射，不论在学校期间还是离开学校后，女学生影响范围涉及父母和邻居。离开学校后，信教的女学生如果嫁到非教徒的家庭，有的还会对夫家的家庭成员产生影响。如果她们与信徒结婚，组成基督教家庭，不同于中国传统的家庭关系也会对周围的人产生影响。由此，实际上形成了一个以教会女校为中心的福音传播网络。[③]

首先，促进会的女传教士常常提及女学生对其父母家人产生的影响。如在 1875 年的年度报告中，北平（Peking）的柯林斯太太（Mrs Collins）谈到“有来自同一个家庭几个女孩子，姐妹和姑姑们，她们的祖父是一个看起来令人尊重的的男人，一个星期前,他找到柯林斯先生（Mr Collins），说他家里有八个人，他本人、妻子和儿子，加上这 5 个女孩子，都想受洗，最初孩子们带回家的书触动了他的心灵。虽已年长，但他无论体力和精神都充满活力，与儿子每天来接受指导，还参加我们的周日和周三的的圣经课程。”[④]1876 年的年度报告中，上海的缪尔黑德太太谈到一个小女孩的父亲告诉她的丈夫，通过其女儿在学校学习的课程，他目前对基督教有极大兴趣。[⑤]1898 年的年度报告中，福州的兰伯特小姐（Miss Lambert）谈到一个学校：“无论什么时候我去督

[①] 学者总结中国女性信教的原因有很多种。除了像鲁珍晞（Jessie G.Lutz）说的个人救赎的渴望外，郭佩兰认为还有人是由于受与传教士有关系的的亲属和朋友的影响；一些人为了学习认字、唱赞美诗和或在基督教团体里担任一定的角色。有时由于社会政治压力，经济困难，政治暴乱，饥荒或不如意的婚姻安排，迫使一些妇女向传教士和教会寻求避难。见《中国妇女与基督教：1860—1927》（Kwok Pui-la,*Chinese Women and Christianity 1860-1927*,p.29.），另外还有的是接受了传教士医生的医治而皈依，教会学校也有此作用。

[②] Jessie G. Lutz, "Introduction",in Jessie G.Lutz(ed.),*Pioneer Chinese Christian Women—Gender, Christianity ,and Social Mobility*, pp. 16-19.

[③] 王成勉、李谢熙和 Margo Gewurtz 认为像男人一样，妇女也有自己的女性网络，并可以运用女性网络传播福音。这种网络常常超越家庭范围，延伸到同族女性成员、邻居、朋友以及同村妇女，也可能包括娘家的亲戚，甚至同一个宗教团体的成员。参见“Living the Christian Life,Introduction”,in Jessie G.Lutz(ed.),*Pioneer Chinese Christian Women—Gender, hristianity ,and Social Mobility*, p. 161.在笔者看来，教会女子教育之所以成为妇女宣教运动的最具影响的领域之一，在于以教会女校为中心，也形成了一个福音传播网络。

[④] The Annual Reports of FES for 1875, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[⑤] The Annual Reports of FES for 1876, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

查，女学生的父母和邻居也来旁听，一些人站着听 3 个小时，而且显然大部分听得很专注。”关于另外一个学校，她谈到那个学校的首要成果是一个女孩子的母亲。当我对学生定期检查时，她也前来旁听，同时了解了基督教知识，直到有一天她拿来一个脏兮兮的小神像说：“把它给你吧，我不想再要它，现在我要拜真正的神。”后来这位母亲受洗。[①]通过以上这些例子，可以看出正如香港的艾尔小姐（Miss Eyre）小姐所强调的，走读学校在播种福音方面有巨大价值，她发现不信教的父母理解很多“教义”，都是从他们的孩子即学校的学生那儿听到的，“我确信在非信徒家庭，我们的走读学校派遣了很多孩子作为耶稣的使者。”[②]

离校后的女学生信徒依然是传教士眼中的“耶稣的使者”， 她们大多在离校后依然与女传教士教师保持联系，女传教士对这些学生在离开学校后发挥的影响也感到满意，经常有女传教士有类似的报告，例如 1871 年伊顿太太（Mrs.Eitel 以前的 Miss Eaton）离开广东到香港，随后被迫关闭了为客家女孩建立的学校，女孩们无奈回家，伊顿太太（Mrs.Eitel）报告她的丈夫曾经“到她们的村庄拜访过两次，发现她们充满了爱心，无论是对信徒还是非信徒，干净整洁方面，她们都是榜样。在周日的礼拜上，看到她们举止优雅，专注地聆听福音并努力理解，深深地打动了一些年岁较长的人。”[③]在 1898 年的年度报告中，福州的布谢尔小姐谈到在假期的一次旅行中，让她有机会看到了已离开学校的学生在自己的家里的情形，她心存感恩，很高兴听到这些女学生富有爱心和同情心，善良正直，辛苦地为上帝服务，并受到所有认识她们的人的敬重。[④]在 1899 年年度报告中，香港的约翰斯通谈到经自己常收到以前学生的信，了解到她们无论在哪儿，通过基督教生活方式的影响，传播着自己在教会学校学到的福音。[⑤]在这些女传教士的报告中，可以看出这些女学生信徒在离开学校后对周围的人产生的影响，女传教士也看到了这种影响并为此而感欣慰。

这些女学生信徒结婚后对夫家也会产生影响。如在 1869 年的年度报告中，宁波的

---

① The Annual Reports of FES for 1898, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
② The Annual Reports of FES for 1898, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
③ The Annual Reports of FES for 1872, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
④ The Annual Reports of FES for 1898, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
⑤ The Annual Reports of FES for 1899, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

劳德太太（Mrs.Lord）提到一个女孩与身份卑微的丈夫结婚，这个年轻人也想学习福音，但由于没有受过教育，他发现自己的妻子是一个很有价值的助手。劳德太太还谈到"一个女学生将在这几个月内结婚，我们有机会见到她的婆婆，尽管我们出现在村庄时，她曾经显得害怕，但现在却很高兴接受我们的拜访，不管什么时候到她家宣讲福音，她都是一个热心的听众。我希望分散在各地的女学生将会成为传播福音的伟大手段。"[①]

从促进会所办女子学校为中心形成的福音传播网络，可以看出教会女子教育作为妇女宣教的重要手段，在传播基督教方面的影响辐射面甚广，有助于增加信徒的数量。另外，教会女子教育的发展也使女信徒的素质提高，在推行教会女子学校教育之前，传教士争取的女信徒大部分是文盲和半文盲，而教会女子学校创办以后，一些受过教会教育的女学生皈依，提升了女信徒群体的整体素质。而且随着教会女子教育的发展，越来越多的人认识到女子接受教育带来的好处，也渐渐消除了对传教士的戒备心理，官宦富有人家的女孩也开始进入教会女校，女传教士接触社会上层妇女的机会也相应增加，从而给促进会提供了在上层社会争取女信徒的更多的可能性。

不过，虽然有了教会女子教育作为传教的重要手段，使传教士在争取女性皈依方面与早期相比相对要容易一些，但并不意味着女性信教已无障碍。对此，女传教士也有清醒的认识，1895 年福州的兰伯特小姐（Miss.Lambert）回国休假时强调："对于熟悉本地风俗和偏见的人来说，深刻了解基督教对于一个中国女孩来讲要承受多么沉重的压力，因为它与中国传统女性的行为规则相悖。"[②]

对当时的女性来说，信教常常要付出代价，可能会遭到社会的排斥和家庭的压力，如 1876 年年度报告中，香港的奥克斯莱德提到一个女传道抱怨当有的妇女想听她讲道时，她们的丈夫或儿子不愿意她们加入教会。[③]1879 年年度报告中，Lo Ngwong 的女传道 Mrs.Seng Sing（以前的新加坡的 Chitnio）谈到："我经常拜访不信教的妇女。一些人很友好并乐意听救赎的方法。但她们星期天不敢来做礼拜，因为不信教的人嘲笑她们，

[①] The Annual Reports of FES for 1869, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[②] The Annual Reports of FES for 1896, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[③] The Annual Reports of FES for 1876, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

用恶毒的语言攻击她们。[①]

中国人皈依基督教最大的障碍就是放弃偶像崇拜和祖先祭祀，这也是女性信教最常遇到的问题，并为此往往要承受巨大的痛苦。1893 年年度报告中，福州的兰伯特提到了一个学生，一个年龄较小的聪明的女孩，与一个不信教的男人订婚，她急切想受洗，但她的愿望不可能实现，因为她的亲属都不信教。当她的婆婆要带她走，这个可怜的孩子痛苦地哭喊，抓住老师的衣服。“看起来这么伤心，没有一个外国或者本地信徒能帮助她。”可怜的女孩按预定的时间结婚，在婚礼当天，她早早起来在客人来之前读圣经和祈祷。她写信给朋友：“我非常伤心。我告诉婆婆我不能祭拜天地，祭祀祖先……她告诉我必须祭拜。我告诉亲戚即使她们杀了我，或者打我，我也不祭拜神像，祭祀祖先，他们强迫我下跪也没用，我的心不在这儿。我确实想终生成为基督的信徒。”[②]虽然传教士强调的是这个女孩在面对困难时信仰的坚定，但从中我们可以看出基督教信仰与中国传统的祖先祭祀等仪式的巨大冲突。就像李谢熙所指出的“对于原本生活于复杂的利益关系之网的女信徒来说，皈依不是发生在真空中。涉及到她们的家庭关系与社会关系的变化。当遵守传教士界定的一系列的新的行为方式，社会期待和宗教仪式实践后，她们不得不转变传统的角色、职责和人际关系。但这样的行为方式的变化有损于与其他人的互惠的关系，使非信徒的亲戚和邻居感到丢脸。除非皈依者塑造新的认同，建立一个强大的互相支持的社区，否则很难像传教士期望的那样摒弃传统的仪式。”[③]

四、清末教会女校与女性的婚姻家庭——基督教家庭的产生

促进会最初创办女校的目的，就是把它作为宣教的重要手段，并通过向中国女孩传播基督教化的家庭观念，为男信徒培养信教的妻子。在中国的实际经历，也让女传教士认识到这个问题的迫切性，1859 年年度报告中，香港维多利亚主教的夫人史密斯

[①] The Annual Reports of FES for 1879, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[②] The Annual Reports of FES for 1893, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[③] Joseph Tse-Hei Lee, “Gospel and Gender:Female Christians in Chaozhou,South China”, in Jessie G.Lutz(ed.),*Pioneer Chinese Christian Women—Gender, Christianity ,and Social Mobility*, pp. 190-191.

太太（Mrs.Smith）再次强调“我们感觉培养女性为基督徒日益迫切，这样才可能使我们的年轻男信徒不再娶不信教的妻子”。[①]因而很多学校对女孩子进行的教育，也是以培养基督教家庭主妇为主旨，这种基督教家庭主妇，不同于中国妇女传统的家庭角色，同时又不突破现有的社会家庭秩序的框架，而是要在现有的父权制框架下培养能建立基督教家庭，并按基督教的方式管理家庭的主妇，而且“在这种基督教家庭中，也逐渐发展了一种性别关系的新模式，即对妇女态度更多包容的基督教家庭的新模式。”[②]

对女孩的这样的培养目标的设定，与十九世纪英美女传教士对性别角色的认识有关。十九世纪英美的女传教士虽然已开始走出家庭，但总体来说传统的性别规范并没有得到多大的改变，来华后，在特殊的环境下，与在国内相比，她们的行为更少传统性别规范的限制，但在一部分女传教士内心深处，传统的性别观念依然根深蒂固，在这样的背景下，她们希望用基督教的性别观念影响中国女学生，认为女性有不同于男人的特点，女人的重心仍是家庭，受过教育的女性应有能力营造温馨舒适的家。这从设立之初的教会女校，到后来的差会女子大学的教学内容，皆有体现。

因此包括促进会女校在内的早期教会女校里，女学生学习的课程内容，除了基督教义，以及仿照西方的课程内容外，大多数女校有缝纫、刺绣之类的家政课程，而且占用相当多的时间，“希望每一位毕业生能做衣服，洗衣服以及缝补衣服，会做饭以及管理家庭生活。”[③]会料理家务，承担应有的家庭职责是大部分女校对女学生的要求。很多情况下，女传教士强调女孩子行为要得体，要淑女，而并不注重对女孩子知识与精神方面目标的培养。[④]如在 1869 年的年度报告中，广东的艾德夫人（Mrs.Eitel 以前的伊顿小姐 Miss Eaton）信中谈到她为客家（Hakka）女孩建立的一个学校时报告：“我主要的目的不是教给她们很多知识，我不能使她们不适合她们的地位。我会特别教给她们上帝的话语，让她们读，在心里学习圣经，并简单明了地向她们解释。我将教她们唱赞美诗，做衣服，洗衣服。”[⑤]显然，十九世纪这些女传教士教师关注的重点，不

[①] The Annual Reports of FES for 1859, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[②] “Living the Christian Life,Introduction”,in Jessie G.Lutz(ed.),*Pioneer Chinese Christian Women—Gender, Christianity ,and Social Mobility*, p. 164.

[③] Ida Belle Lewis,*The education of Girls in China*, p. 20.

[④] Flemming ,*Women's Work for Women: Missionary and Social Change in Asia*, p. 127.

[⑤] The Annual Reports of FES for 1869, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

是女学生对科学知识的掌握，而是基督教的渗透，以及在基督教家庭里作贤妻良母的能力，培育她们成为“聪慧的、自我约束的、 有教养的妻子和母亲”。[①]

不过，这些教会女校出来的女孩子，尽管仍遵循传统的性别规范，但毕竟与中国传统妇女有所不同，她们接受过一定程度的教育，在学校里，女传教士教师“努力训练妇女和女孩把房子整理得干净整洁”[②]，引导她们学习不同于传统的家庭管理方式与生活方式，另外，如前所述，女传教士自身的生活方式也会对她们产生潜移默化的影响。这些女孩子离开学校后，一些人与男信徒结婚，建立基督教家庭，以一种新的生活方式彰显基督教，向周围的邻居展示与中国传统不同的夫妻关系和家庭管理模式时，一定程度上对基督教的传播产生了良性的影响。

从东方女子教育促进会的报告中，可以看到一些女传教士也强调接受过学校教育的女信徒对家务的管理与传统妇女的区别。如 1884 年的报告中提到一个神职人员拜访圣公会的传教中心时的经历：在一次旅行中，在一个他不熟悉的地方，由于天气原因耽搁了，他想在到达的第一户人家里借宿。主人不在家，但家里非常干净整洁，与一般中国人的家不同，他马上得出结论，自己肯定是无意中进入了基督徒的家。看到房间里的一张矮桌上平摊放着的一本圣经，他更确信自己的判断。圣经上写着书主人的名字，她原来是在新加坡由促进会的库克小姐（Miss Cooke） 掌管的女校的学生，这本圣经是她离开新加坡时，库克小姐作为礼物送给她的。这位神职人员特意延长在此居留的时间，考察这位妇女和她的丈夫（英国圣公会的传道者）所进行的工作，强调了他们工作的价值，以及他们在周围的非信徒中的影响。[③]还有在 1893 年的报告中，福州的兰伯特小姐提到很多以前的学生在乡村地区从事教学，她们的家整洁有序，与周围的非信徒的家形成鲜明对比。[④]

另外，在基督教家庭里，女信徒与其丈夫之间，还有可能形成志同道合的伴侣关系，在东方女子教育促进会女传教士的报告中，经常看到女信徒与男牧师、男传道或者教会学校的男教师结婚的例子，这些女信徒往往跟随丈夫到其工作地，作为女传道

[①] Flemming ,*Women’s Work for Women: Missionary and Social Change in Asia,* p. 127.

[②] The Annual Reports of FES for 1887, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[③] The Annual Reports of FES for 1884, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[④] The Annual Reports of FES for 1893, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

或者女教师，在妇女和儿童中工作，辅助其丈夫。如仅在 1878 年，福州的休斯顿小姐（Miss Houstone）就报告当时有 6 个离开学校的学生，在这一省的不同地方，与她们的丈夫以基督教的方式生活，在教授孩子和指导妇女方面帮助她们的丈夫。[①]与丈夫能较为平等地工作和生活，这在中国传统的家庭关系中几乎不可能，基督教家庭的这种较为平等的家庭关系对周围的邻居也会产生一定程度的影响。二十世纪初，有传教士曾记载由受过教育的妇女管理的基督教家庭对邻居的影响："我们也想要这样的家庭。我们不知道女人还有可能和男人平等。我们也没有想过在夫妻关系中还能获得快乐，夫妻能成为情趣相投的伴侣。"[②]这段评论，也应适用于十九世纪后半期这些由男女信徒组成的基督教家庭以及他们对周围人的影响。

五、清末教会女校与早期女性"职业群体"——女传道女教师的产生

在 1878 年的年度报告中，福州的休斯顿小姐（Miss Houstone）提到："这些女孩离开学校后可能要做女传道或乡村妇女的老师，实现学校的目标，帮助福州及周边地区的乡村妇女从无知与落后的生活状态中摆脱出来。"[③]从休斯顿小姐的报告中可以看到，从东方女子教育促进会女校出来的女学生，已有了不同于传统妇女的出路，作女传道或女教师，在本地妇女中展现一种新的形象。女传道[④]的产生，本不在促进会的计

[①] The Annual Reports of FES for 1879, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[②] Helen Barrett Montgomery, *Western Women in Eastern Lands: An Outline Study of Fifty Year's of Women's Work in Foreign missions*, New York:the Macmillan Company,1910, p. 218.

[③] The Annual Reports of FES for 1878, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[④] 女传道一般是指经过专门的圣经培训，协助外国女传教士传教的信教妇女。在东方女子教育促进会成立之前，女传教士在乡村的家访巡游就常由女传道陪同，关于女传道的情况早在 1910 年出版的蒙哥马利(Montgomery)的《在东方国家的西方妇女》（*Western Women in Eastern Lands*）就有介绍。近年一些学者对于女传道也颇为关注，如郭佩兰（Kwok Pui-la）在《基督教与中国妇女》中曾提到女传道，另外在鲁珍晞（Jessie G.Lutz）主编的 *Pioneer Chinese Christian Women—Gender, Christianity ,and Social Mobility* 中凌爱基（Ling Oi ki）专文研究了女传道。传教士一般称女传道为 Bible-women，女传道作为女传教士的助手，陪同女传教士挨家拜访，在村庄之间巡游传教，为女传教士作翻译，传教士不在时，她们独自承担传教的责任，向人们诵读圣经，领导祈祷和集会等。早期的女传道多是由较少家务负担，行动相对自由的年老的妇女和寡妇担任，随着传教工作的发展，日益需要受过训练的女传道，于是传教士开办圣经培训班，培训女传道，十九世纪七八十年代以后，传教士又开始建立培训学校来培养女传道，女传道的培训逐渐组织化。本文所指的女传道，是从宽泛的意义上使用这一概念的，泛指通过各种形式帮助女传教士传教的女信徒。有的是促进会培训的妇女作女传道，有的是女校的学生离校后在自己的村庄妇女间的传教，有的是女学生与男传道或男教师结婚后，跟随自己的丈夫到其工作地传道。1884 年年度报告中福州的 Miss Goldie 信中谈到在中国女孩必须要结婚，一个已结婚的妇女频繁外出也不合适，因此她们只能在自己的家里教学，或者在教堂。教会只允许年老的妇女作女传道。戈尔迪小姐（Miss Goldie）所指的女传道，应该是指的经常进行巡游家访的女传道，以年老的妇女为主。但实际上促进会的女传教士经常报告自己的学校的学生作女传道，这些女学生传道者是年轻的女性。

划内[1]，但由于促进会的女传教士除了教学外，还经常到女学生的家里或者本地人家里进行拜访。对于女传教士尤其是单身女传教士来说，家访时女传道的陪同常常不可或缺[2]。促进会的女传道有的是来自经过培训的信教的妇女，还有的是女校的学生发展而来。

女传道作为女传教士的助手，陪同女传教士挨家拜访，在村庄之间巡游传教，为女传教士作翻译，传教士不在时，她们还独自承担传教的责任，向人们诵读圣经，指导祈祷和集会等。到十九世纪晚期，这些女传道发挥着越来越大的作用，关于这一点，可以从促进会女传教士的报告中看出来。如在 1890 年的年度报告中提到香港一个本地妇女仅仅几天功夫，就能向大约 80 人传播福音，这些人几乎都不识字，这恐怕是传教士很难做到的。[3]1898 年的年度报告中，香港的艾尔小姐（Miss Eyre）提到她监管下的 5 个女传道，其中年龄最大者宣称去年给 1548 名妇女传播福音，还有一名女传道曾给 2008 名妇女传教，而且可以接触到所有阶层的妇女。除了要经常家访，这些女传道一星期要去一次公立医院的女病房；在周日，她们要跟随约翰斯通小姐去 the Chinese Female Mission ；在一个日校一周主持一次晚上的集会；还要拜访三个村庄。艾尔小姐对这些女传道的工作充满感激："所有这些亲爱的中国传道，她们在履行职责时忠诚能干，对此我深为感激。"[4]从艾尔小姐所列举的五个女传道所做的工作，可以看出到十九世纪晚期，在妇女宣教中，女传道起着举足轻重的作用。

除了作女传道，有些女学生还成为女教师。随着女校的发展，学生数量增加，来华女传教士的数量远远不能适应学校发展的需要，促进会的一个女传教士有时建立好几个学校，虽然规模不大，但依靠传教士一人显然不行，因而学校往往是由中国女教师实际负责，女传教士主要起监管作用。中国女教师在学校里成为女传教士的得力助手，她们一般也是信徒，有的是从学校里年龄较大的女孩中挑选出来的，这些老师几

---

[1] 1868 年报告中谈到这一点："过去的几年有时会提到女传道，不在差会最初的计划内。"见 The Annual Reports of FES for 1868,CMS archive [microform]. Section II, Missions to women. Part 1, FES in China, India and the East.

[2] 女传道有与传教士相比的优势。如凌爱基认为，首先她们掌握本地语言，熟悉同胞姐妹的的道德观生活以及思维方式，因而能够用比传教士更有力的方式介绍基督教。第二，她能够去拒绝接近外国人和反传教士情绪比较激烈的地方。第三，她能用较少的开支接触大量的人。雇用女传道被认为是一种合算的传教方式，能使差会有效地利用第一批人力成果，最后，通过动员女传道自己的宗族网络和联系，传教士能够到乡村，从而扩大她们的影响范围。Ling Oi Ki, "Bible Women",in Jessie G.Lutz(ed.),*Pioneer Chinese Christian Women—Gender, Christianity ,and Social Mobility,* p. 251。

[3] The Annual Reports of FES for 1890, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

[4] The Annual Reports of FES for 1898, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

乎把所有的精力都投入到学校的女孩身上，对工作充满热情。1874 年年度报告中，在香港的奥克斯莱德小姐对她监管下的老师作了如是的评价："对老师我日益满意；她是一个稳重、精力充沛的年轻妇女，全部的精力投入到工作和孩子身上，通过学生对所提问题的回答，显然可以看出老师出色地向她们阐释了所学的圣经和赞美诗。"①

一些受过教育的女学生，已经不满足于仅呆在家里做家庭主妇，她们希望走出家庭从事一定的工作，尤其是希望作教师，把自己在学校所学的知识教给自己的姐妹，这是不少离开学校的女学生的愿望，而在学校接受的教育也给她们提供了这种可能性。1883 年年度报告中，香港的约翰斯通小姐信中谈到自己的一个叫阿英（A-king）的女教师，她是一个小的寄宿学校的老师，除此之外也是一个规模较大的走读学校的老师，她的丈夫在官府里有较高的职位，希望她放弃教学，但她非常爱自己的学校，不想放弃。"我很高兴她对学生以及母亲们产生的良好影响，其中几个母亲来听她的圣经课。我不在的时候，她领着大家唱赞美诗，在圣公会的教堂弹琴。"②1884 年的年度报告中，福州的戈尔迪小姐（Miss Goldie）提到离开学校的一名学生，结婚后在她丈夫作传道者的村庄，为女孩办了一个班，后来丈夫去世成了寡妇，在她父亲家里，戈尔迪小姐见到过这个年轻的寡妇。在她父亲家所在的村庄，没有妇女和女孩进过教堂，因为信徒在离 Tang Tong 城市很远的的地方，因而她没有机会教学，为此她深感遗憾。③

与促进会有关的女传道与女教师的界限有时并不是很清晰，一些女学生离开学校在当地传教的同时，也会办一些小型的学校，教授当地的妇女和女孩，这在女传教士的书信报告中经常会看到。而在学校负责教学的女教师有时也会跟随她们的女传教士去家访，承担组织妇女集会等工作。如在阿尔德赛小姐的寄宿学校，一些年龄较大的学生成为信徒，作了女传道，一度有九个学生成为女传道，加上两个学校里的老师，还有两个做刺绣活的女信徒，一共 12 个人，她们分为六组，经常两两相伴，由一个佣人陪着，进行家访，通过多种形式传播福音。她们还邀请听她们讲道的人，去参加在阿尔德赛小姐家里举行的周日礼拜，并参加当天举行的妇女读经班。④

---

① The Annual Reports of FES for 1874, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
② The Annual Reports of FES for 1883, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
③ The Annual Reports of FES for 1884, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
④ Whately,*Missions to the Women of China*,*Written for Young Persons,* p. 121.

蒙哥马利（Montgomery）指出成为一名女传道获得收入对一些人确实很重要。[①]但有些人成为女传道女教师并不全是为了报酬，而是出于信仰上的热忱，或者寻求一种精神上满足，如跟随丈夫从香港到福州的女传道莉迪亚（Lydia）写信给伊顿小姐（Miss Eaton）问她这样一个问题：是否能为教学收钱？因为她自己是免费接受的教育和照顾。传教士认为“爱财深植于中国人的天性中，莉迪亚（Lydia）的询问可以视为上帝具有使人转变的力量的显著证明。”[②]1877 年的年度报告中，上海的缪尔黑德夫人提到一所学校的一个年轻的教师，她自己又创办了一个小学校，本来学校运营不错，但当时迫切需要缪尔黑德夫人提供资金，否则要关闭，在这种情况下，缪尔黑德太太的一个照管 3 个学校的女传道，原来每个月领 12 美元，但两个月没领报酬，以便使缪尔黑德小姐能够维持这个年轻教师的学校，直到得到来自国内的帮助。[③]在 1879 年年度报告中，缪尔黑德夫人谈到由于资金紧张，一个女传道 Mrs.Sing 在没有报酬的情况下，巡防她在上海的创办的所有学校，并与她一起到乡村拜访，有时还拜访学校女孩的母亲，虽然缪尔黑德夫人当时不能给她报酬，她仍然不辞劳苦地工作，没有信仰的支撑和精神上的需求，恐怕难以做到。[④]1898 年年度报告中，福州的兰伯特小姐（Miss Lambert）提到一位教师在收到她的报酬后说：“我不是为了钱在学校工作的，只是因为我想为耶稣基督作一些事情。”[⑤]

像她们的女传教士教师一样，这些女传道女教师活动的范围主要在女性中间，但有时也会跨越性别的界限，因为在很多场合其听众不可避免地也包括男人，有时候还有男人邀请她们到家里拜访。例如有一次阿尔德赛小姐和她的学生拜访一个偏远的小乡村，当地的一个寺院的主持把她们看作外国的尼姑，因而允许她们住在寺院并在寺院讲道，在庙宇的神像前，阿尔德赛小姐的女教师向大约 20 个在当地受人尊重的男人讲读圣经的部分内容，并尽其可能地在四邻的男人中工作。[⑥]1886 年的年度报告中，香港约翰斯通谈到女传道 Sam-yan 到了离香港 6 里的一个小渔村，她很高兴地发现人们对福音如此感兴趣，满怀热情来听道，一个年轻的男人很努力地学习圣经，还免费让她

[①] Helen Barrett Montgomery, *Western Women in Eastern Lands: An Outline Study of Fifty Year's of Women's Work in Foreign missions*, p. 219.
[②] Whately,*Missions to the Women of China*,*Written for Young Persons*, pp. 87-88.
[③] The Annual Reports of FES for 1877, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[④] The Annual Reports of FES for 1879, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[⑤] The Annual Reports of FES for 1898, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-
[⑥] Miss Whately,*Missions to the Women of China*,*Written for Young Persons.* p. 121.

在自己的船上居住。[①]

这些女传道和女教师，可算得上近代中国早期的女性“职业群体”，体验着当时大多数妇女没有经历过的生活与工作，她们担任着着多样的任务，在教会妇女团体里扮演了积极的角色，在没有传教士参与的情况下，组织妇女的集会，领导祈祷会，组织圣经学习以及妇女唱诗班等，如 1869 年的报告中，宁波的劳德夫人（Mrs.Lord）提到“我经常病倒，不能参加妇女的集会，但她们在一个女传道的指导下，总能组织起来，互相启迪。”[②]在组织这些活动的过程中，也使这些女传道在教会妇女群体中承担了领导角色，对于增强她们的自信，实现自我意识的觉醒起促进作用。另外，她们还可以通过作传道和教师，领取一定报酬，这也是传统中国妇女所没有的体验，通过从事这些工作获取收入，为她们摆脱在家庭里的附属地位，实现一定程度的独立提供了可能性。女传教士尤其是单身女传教士教师是这些中国女性效仿的榜样，而她们又成为自己的中国姐妹效仿的榜样，也是女传教士必不可少的依赖，她们的活动也增强了女传教士的影响，扩大了基督教的传播范围。

因而这些女传道女教师可谓是中国最早超越家庭局限，拥有“职业”开始尝试独立的女性，当然，这种超越是初步的，在所有的教会工作者中，她们地位最低，报酬最少。如 1877 年的报告中，上海的缪尔黑德夫人信中提到的一所学校的一位年轻教师，每个月只有 12 先令的（shillings）的报酬。[③]另外，她们虽走出了家庭，但并没有完全进入社会，她们的活动范围虽有时也包括男人，但基本上仍局限在女性群体中，而且具有极强的宗教性，对于进入包括男人在内的公共领域，以及进入与宗教无关的其它公共领域，还有很长的路要走。

总起来讲，十九世纪东方女子教育促进会所开启的教会女子教育，给中国受过教会教育的女性带来了婚姻家庭领域的些许变化，也让她们开始有机会担任女传道、女教师，初步进入职业领域，迈出独立的第一步。因而这一时期包括促进会所办女校在内的教会女校虽主观上是为了传教之目的，但客观上却从实践层面启蒙了中国妇女，

---

① The Annual Reports of FES for 1886, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

② The Annual Reports of FES for 1869, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

③ The Annual Reports of FES for 1877, Church Missionary Society archive. Section II, Missions to women. Part 1-5 [microform] Marlborough, Wiltshire : Adam Matthew Publications, 1996-

尤其是中国社会下层妇女，对于她们的自我意识的觉醒，有一种启蒙作用。同时代的男性知识分子对女性问题也有关注，对女性意识的觉醒也有启蒙作用，但他们主要只是停留在观念层面的呼吁、讨论，影响也主要限于这些知识分子，更不用说对女性产生实质性的影响。而女传教士在教会女子教育的实践中，真正深入中国女性中间，对她们起着潜移默化的影响。当然，相对于中国人数众多的女性人口而言，能接受教会教育的女性还是少数，因而十九世纪女传教士的这种教育实践，对中国女性自我意识的觉醒影响范围还是非常有限的，但序幕已经拉开，随着十九世纪晚期中国社会变革加深，到二十世纪，女性自我意识的觉醒已是势不可挡。

从光绪十七年“芜湖教案”看政府应对

方华玲

摘要：光绪十七年（1891 年）安徽芜湖爆发了民众焚毁教堂产业，攻击英国领事馆的反洋教事件。此案系属“长江教案”之首案。本文结合多种史料，对案发始末、涉外资产破坏程度、西人的反应与诉求，以及清政府的应对举措，进行相应考察与论述。

关键词：芜湖；光绪朝；教案；政府应对

光绪十七年（1891 年），长江沿岸城市陆续发生了民众暴力反洋教案，史称“长江教案”。[①]“长江教案”，首先从安徽的芜湖燃起。[②]时芜湖，作为一个拥有78000居民的繁荣城镇，是长江沿岸重要通商口岸城市，驻有领事，中外商民会集。[③]因当年四月，由传言教堂有“迷拐”并杀害幼孩等情节为导火索，最终引发民众焚毁教堂产业，攻击英国领事馆的暴力案事。[④]

学界针对光绪十七年“芜湖教案”的研究，此前主要见之于“长江教案”的整体考察中，而专门针对此教案所进行的论述，似并不多见。[⑤]本文拟结合中西双方相关史料，对本教案进行进一步的探讨，以求方家指正。

一、案发

[①] 光绪十七年（1891 年）长江沿岸城市陆续发生反洋教案，四月初五日（5 月 12 日）芜湖法国教堂被毁；四月二十九日（6 月 5 日）湖北武穴教堂被毁，金教士、海关钤子手柯林被击毙；是月，丹阳城乡天主育婴各堂被毁；五月初二日（6 月 8 日）无锡天主堂被毁，波及金匮、阳湖、江阴、如皋等第，德法英美等九国公使联衔照请总署，保护在华外人；七月二十九日（9 月 2 日）宜昌教堂被毁。（参见《清末教案大事年表》，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》6，中华书局，2000 年，第 724 页）

[②] 参见蔡少卿：《中国近代会党史研究》，中华书局，1987 年，第 225 页。

[③] 参见《田贝致布莱恩函第1034号》1891年5月20日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 255 页。

[④] 有关传教士来芜湖的最早记述，应起自于同治十三年（1874 年）。时法国籍天主教传教士金世玉（Joseph Seckinger）在沿江一带购得土地，建了几间简陋的房屋，作为被宁国府驱逐的神父来芜的避难所。随后，又在不断购地中，正式建造了住院与教堂。参见芜湖市地方志编纂委员会编：《芜湖市志》上册，社会科学文献出版社，1995 年，第 765 页。

[⑤] 如翁飞先生的《芜湖教案》（《安徽史学》1984 年第 2 期）即是对教案始末的考察，吴善中《哥老会于光绪十七年“长江教案”》（《扬州大学学报》2006 年第 6 期）中也有涉及“芜湖教案”如何发生的内容。周媛《浅析驻外公使在芜湖教案处理中的作用》（《黑龙江史志》，2010 年第 7 期）则是从薛福成等人在清政府处理教案事宜中的作用切入进行的论述。

在光绪十七年爆发教案之前，芜湖当地百姓与教会教士之间的关系，按法国神父夏鸣雷（Henri Havret）、滕伯禄（Petrus Debrix）的描述，芜湖是他们在安徽省教务的管理中心，在过往的几年里，天主教教士在芜湖都是“平安无事”的。

> “各教士本人和他们的基督徒（教民）都没有同百姓闹过任何纠纷，也从未发生过任何事情，会使得我们遇见到最近这场（指代芜湖教案）突如其来的，和未经招惹的暴力行为”。[①]

据此也就不难理解，为何洋人将“芜湖教案”定性为：“突如其来”、“未经招惹”的“暴力行为”。以下，笔者主要参见清政府审讯案犯供词、民国报刊所载时文、美以美会华约翰致《字林西报》主编函，以及《字林西报》所刊载的时乘“德兴号”（Tehhsing）轮船到达芜湖的夏鸣雷（Henri Havret）、滕伯禄（Petrus Debrix）神父的叙述，对相关“芜湖教案”的历史记忆进行梳理与拼接。

光绪十七年三月十四日，有哥老会头目蒋湗仿等，由“想发洋财”而起意“要到各码头毁闹天主堂”。因“人少不敢动手”，遂策划先“预备匿名揭帖，捏造教堂害死小孩，挖取眼睛的话，遍处张贴，……哄动众人，乘势混入堂内放火抢掠，得赃就逃……脱身事外。”他们原意首闹扬州，却苦于“文武官员弹压严紧，闹不起来”。于是只得“雇坐划船，于四月初头到芜湖”，准备约同芜湖在会的人，先散谣言，贴揭帖，完成未尽之扬事。也正恰在此时，芜湖当地“适有教妇迷拐小孩的事”。蒋湗仿等得以顺利“乘势鼓众”，行“捣毁教堂，抢劫财物”事。[②]

此处所提“教妇迷拐小孩”事，正是法国神父夏鸣雷、滕伯禄所叙述的：光绪十七年四月初三日（1891 年 5 月 10 日，星期天）下午，两位华人修女走出教堂，在穿过离道台衙门不远的运河南区的一条街道，“对两个儿童讲话，轻轻抚拍他们的头部”，却突然遭人殴打，并被揪住拖到保甲局，说“她们使用迷药麻醉儿童，使他们成为哑巴和聋子”。[③]

当晚，保甲局官员将两个女教民转移到了知县衙门。民众一路跟随，等待知县判决。午夜，知县传原被告到庭。女教民否认曾对幼孩施用过迷药。县官判决，“几时幼孩们恢复了说话能力，两个女犯人即可释放”。光绪十七年四月初四日（1891 年 5

[①] 参见《字林西报》1891 年 5 月 18 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 261 页。

[②] 此据涉案之曹义祥、唐玉亭（即唐帼发）、成椿泩、陈三（即陈长庚）等人供词而知。参见（台北）中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第五辑（二），1977 年，第 735-740 页。

[③] 由此，可以说，芜湖教案的导火索，是与晚清众多反洋教传闻的“中心题材”——“迷拐”相契合的。所谓“迷拐”，不同于一般的“诱拐”，是特指用“迷药”甚至“妖术”拐人，有学者曾指出，“迷拐”等情事可谓为反洋教传闻的“中心题材”，是教案发生的一般性诱因，更是重要且直接的激发因素，犹如强力的“酵母”，甚至可视为教案的“亲衅的根苗”。参见王斗瞻：《1870 年天津教案》，《近代史资料》1956 年第 4 期；董丛林：《“迷拐”、“折割”传闻与天津教案》，《近代史研究》2003 年第 2 期。

月 11 日，星期一）下午两点，两个幼孩开口说话，知县释放女教民。

但是，事情并没有因此停歇。光绪十七年四月初五日（1891 年 5 月 12 日，星期二）下午一时，一个陌生女人来到天主堂“大喊大叫”，要求教士们“交还以前偷去的她的孩子。”并称被偷孩子们的尸体“都还在天主堂的围墙以内”。[①]民众怀疑教堂“又施狡狯”，他们“攘臂直前，势如潮涌，声若山崩”。[②]就在“暴民人数加多，开始围攻教堂围墙”时，教士们赶往领事处恳求保护。下午三时，“一位武官前来营救，他抓了打手中的一个人，此人正在用石头砸一扇侧门。……知县也在教士们的请求下，极为费劲地挤进暴民人群，站在交通的大门口，高声训斥这一群喧嚷叫骂的暴民。官员们还声称，宁可被踩死，而决不放弃职责。事实上，他们确实坚持到了最后”。四时，知县告诉教士们“已无法约束暴民”。领事再向道台求助。道台知情，却“无人前来”。五时，“暴民”开始把石头砖块扔到围墙里面来。知县遣人通知教士前去不远的英国领事区避难。五时三十分，教堂正门旁边的一扇小门被砸开。教堂内的三个欧洲教士逃走，教堂里“只有一些华人佣工稍为抵抗后，大门便被砸毁，围墙被推倒，群众涌进，不停地呵斥叫骂”。有人用铁锨把院子里一些坟墓打开，墓中东西被当做谋杀的“确实罪证”。腐烂难以辨认的尸体，被宣布为“被洋人切碎过的中国人的残骸”。于是群众们“打毁房子……拿来煤油，见物就烧，到处点火”。黄昏时分，群众进入英国领事馆，破坏了围墙与场地，领事及妻子逃走。道台则同时带兵抵达，包围并保护了领事馆。“暴民”还想攻击海关办公楼和员司的宿舍等成片建筑物时，遇到了税务司及僚属的抵抗。晚上，欧洲教士登上太古轮船公司的一条大船，后改搭一只小船前往镇江。据他们当时“亲眼”所见称，“教堂的所有房子正燃气熊熊火光。”

二、涉外资产的破坏程度

在“芜湖教案”中，因民众暴力所对洋人资产造成的破坏是毋庸置疑的。主要涉及到法国天主教堂、海关司员宿舍、英国领事馆等建筑。但是破坏的程度究竟如何，在目前所见的历史记述中，也是众说纷纭。

如据当时乘“德兴号”（Tehhsing）轮船到达的夏鸣雷（Henri Havret）、滕伯禄（Petrus Debrix）神父所提供的叙述，即《字林西报》1891 年 5 月 18 日刊登的《芜湖闹事》中称，教士们在搭船前往镇江避难时，“亲眼”所见，“教堂的所有房子正燃气熊熊火光。”至 14 日抵达镇江后。他们才又听说了“火烧之后，是彻底而可耻地

[①] 尽管笔者依据目前所见材料，并不能判断此事是否确实由蒋澔仿等人策划而起，但喊称教堂园内有小孩尸体这样的事情，与蒋氏一行在随后的丹阳教案中煽惑众人的方法是一致的。参见曹义祥供词，（台北）中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第五辑（二），1977 年，第 737 页。

[②] 参见《芜湖闹事实情》，《益闻录》1891 年 5 月 2 日。

抢劫财物”，以及“有两位教士的坟墓已被撬开”等情形。[①]

1891 年 5 月 20 日，美国驻华公使田贝在致布莱恩函（第 1304 号）中称，“接到来电报道，天主堂已遭焚毁，英国领事馆受到威胁，海关的一些建筑物略有损坏。”[②]但在当月 22 日，他又称据他接到的报告，“暴民放火烧了天主教会的所有产业，包括孤儿院、大教堂、以及海关人员居住的属于教会的一些房屋。”并且，“在放火前，房子已先遭抢劫。”而对于英国领事馆是否有“被抢”，他则是不能确定的，“这一消息是否属实，仍有一些疑问。”[③]

而在 1891 年 5 月 14 日，美以美会华约翰致《字林西报》主编的函中称，在事发当日“黄昏时分，群众进入了英国领事馆，领事和他的妻子被迫连忙化装仓皇走避”的同时，“道台带同兵丁到达，包围了领事馆”，使得领事馆在“围墙和场地……备受破坏”的情况下，还是“免遭捣毁”。而当“暴民”的注意力转到“包括海关办公楼和几乎全部员司的宿舍等成片的建筑物”时，却遇到了“大胆税务司”和他“勇敢的僚属”们的抵抗。“每人配备着步枪刺刀，街道上设置路障，并安排巡逻。”面对“暴民摧毁海关的决心……保卫人员不得不三番五次集合，在税务司的带领下，向暴民们猛冲猛打，使得他们当中的许多人现在能够知道一支步枪的份量了。”由华约翰的陈述中可见，“暴民们”当时是进入了英国领事馆，破坏了局部的围墙与场地，领事馆在中国官兵的保护下并没有被捣毁。至于海关办公楼和司员宿舍等建筑物的破坏程度，华约翰在此却并未明说，只是花了大量文字强调了税务司及其僚属在保卫他们产业过程中的勇敢。但是，在双方纠缠了“三番五次”后，伴随着光绪十七年四月初六日（1891 年 5 月 13 日，星期三），英国领事下令“外国居民一律撤到德兴号轮船上”。也就从事实上说明，税务司及其僚属们“在几乎长达 48 小时内一直守卫不懈”后，还是放弃了抵抗。[④]至于人走楼空的海关建筑后来会被怎样，那就不得而知了。

再有见 5 月 22 日到达芜湖的英国海军中将理查兹爵士致海军部文中所描述的，据其所见，“当时占有河堤与英国领事馆之间一片土地的法国耶稣会的华丽建筑全部被焚。该处已成为废墟，被毁的法国财产其价值想必可观。”值得注意的是，他明确提到了当时英国领事馆的情形。“我到该地时，领事馆仍在中国军队警卫之下。”并指出“事件发生时除花园被毁得寸草不留，并有一段围墙被推倒外，领事馆内幸无损坏。”随后又道，“据说他们没带走任何贵重物品，当时所有家具联通教堂宏大的图

[①] 《字林西报》1891 年 5 月 18 日《芜湖闹事——法国教士叙述》，转引自《田贝致布莱恩函》第 1311 号，1891 年 5 月 25 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 263 页。
[②] 《田贝致布莱恩函第 1034 号》1891 年 5 月 20 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 255 页。
[③] 《田贝致布莱恩函第 1309 号》1891 年 5 月 22 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 259 页。
[④] 《通讯——美以美会华约翰致<字林西报>主编函》1891 年 5 月 14 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 263-265 页。

书馆一起都被付之一炬。”[①]

综上，笔者以为，论及此次芜湖教案中当地外国产业建筑等受损程度，法国天主教堂被洗劫焚毁，必然是为最严重的；其次应是包括海关司员宿舍在内的部分建筑，应与天主堂所受破坏相近；至于英国领事馆，因为清朝官兵的及时赶到，应仅仅是受到稍轻的外围性破坏。

三、西人的反应与诉求

“芜湖教案”发生后，面对“暴民”的攻击，洋人们内心实则是害怕的。如时任美国驻华公使田贝（Charles Denby）[②]所言，“大家在中国极为担忧的是，在一些口岸里，一个事先商定的反洋人的全面暴动密谋已经酝酿成熟。”[③]对此，他们向本国政府及清政府提出诉求：

一方面，呼吁本国政府提出武装保护；

在 1891 年 5 月 18 日《字林西报》刊登的《美以美会华约翰在致<字林西报>主编函》的末尾，华约翰就呼吁：“我们一直翘盼英国和法国的炮船的开到”。[④]5 月 20 日，美国驻华公使田贝在致电美国海军舰队司令中，亦要求派遣一艘军舰前往镇江，藉以保护住在那里的美国人。[⑤]尽管此次“芜湖教案”中美国教会并未受到直接伤害。

另一方面，就教案所造成的破坏向清政府提出诉求；

可以说，洋人们一直认为，清政府在应对“教案”等反洋暴力活动时，一直都是“偏袒暴民”的。因为“在已往四五年当中”，“不只一个案例里”，各国代表曾向总理衙门和地方当局“开出暴行与攻击的首犯和教唆者的名单”，却“没有见过哪一个中国人因参加对外人的攻击而受过惩处的实例。”煽动打杀驱逐洋人的匿名揭帖，长年累月张贴在府县城而不撕去，也是“人所共知的事实”。甚至于辖区内发生反洋暴力事件的官员们，“不但没有因为他们的失职而受过处分，反而以他们的治理有方

[①] 《英国海军中将理查兹爵士致海军部文》1891 年 7 月 27 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》6，中华书局，2000 年，第 533-534 页。
[②] 田贝（1830-1904），光绪十一年（1885 年）至光绪二十四年（1898 年）任美驻华公使。
[③] 《田贝致布莱恩函第 1034 号》1891 年 5 月 20 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 255 页。
[④] 《通讯——美以美会华约翰致<字林西报>主编函》1891 年 5 月 14 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 265 页。
[⑤] 《田贝致布莱恩函第 1309 号》1891 年 5 月 22 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 258 页。

而受到嘉奖。”[①]因此，“芜湖教案”发生后，洋人们迅速且强烈地提出了保护教会、惩罚“匪犯”以及调整在华海军部署等要求。

如美国教会虽未受到直接攻击，但当美国接到英国领事于 5 月 16 日拍来的电报，说“暴民曾扬言定于本月 31 日讲该差会的房子打毁”。田贝还是选择“立即通报总理衙门，要求保护美国教会。”[②]22 日再次强调，“各外国代表已经下了决心，以最近芜湖闹事为背景，不仅向中国政府要求赔偿，还要求对为首闹事者从严惩处。”[③]并且，鉴于此次芜湖教案发生时，英国当时在东方的 22 艘船舰中，“没有一艘在上海或长江流域”，所有其他国家的舰队也同样如此，“只有德国人有一艘炮艇碇泊在汉口”的状况，提出“各缔约国的海军兵力可随时就便部署，使其能迅速抵达受威胁的地点。”[④]

与此同时，尽管洋人们多认为“很难找出这类闹事爆发的任何真正原因”，[⑤]并将“芜湖教案”定性为“突如其来”、“未经招惹”的“暴力行为”。但这终究没有影响他们对于教案爆发原因的探索。而首当其冲的就是有关教堂凌虐婴儿的“古老借口”：

> “……无父母的婴儿在天主教修女管下备受凌虐的这种如出一辙的古老借口，却不时被人利用来打毁有益而无害的孤儿院。这是 1870 年天津乱子的根源，也是这次芜湖骚乱的显著原因。”[⑥]

可以说，其实洋人们的判断大致是正确的。因为从当时清政府审讯涉案“匪犯”的供词中，可以清楚看出，为了“发洋财”，又苦于“人少不敢动手”，于是在预谋抢劫芜湖等地教堂的策划方案中，明确步骤：首先，“预备匿名揭帖，捏造教士害死小孩，挖取眼睛”；其次，“遍布张贴”揭帖，“哄动众人”围攻教堂；第三，“乘势混入堂内，放火抢掠”；最后一步即“得赃就逃”，“脱身事外”。[⑦]

综上，案发不久，各国外交代表委员会便与清政府总理衙门即于 1891 年 5 月 25 日

[①] 参见《各外国代表致总理衙门照会》1891 年 6 月 8 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 269-270 页。

[②] 《田贝致布莱恩函第 1034 号》1891 年 5 月 20 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 255 页。

[③] 《田贝致布莱恩函第 1309 号》1891 年 5 月 22 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 259 页。

[④] 《田贝致布莱恩函第 1309 号》1891 年 5 月 22 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 259 页。

[⑤] 笔者以为，之所以洋人觉得“很难找出任何真正原因”，主要是因为，在他们看来平日里教会与当地百姓之间鲜少冲突，“可以说，百姓对教士并无不满”。（参见《田贝致布莱恩函第 1309 号》1891 年 5 月 22 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 259 页）甚至，在此次教案中受到最严重利益损害的法国神父也认为此次教案“毫无征兆”。对此，笔者在开篇首段中既已有提及。可见，包括外籍神父、政府官员在内的洋人们，他们都认为，这几年长江沿岸城市的百姓与驻华教会人员之间都是相安无事、和平相处的。

[⑥] 《田贝致布莱恩函第 1309 号》1891 年 5 月 22 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 259 页。

[⑦] 参见曹义祥供词，（台北）中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第五辑（二），1977 年，第 735-736 页。

举行了会晤。[1]双方确定：

> “芜湖的为首闹事者应予惩处；仁慈堂两名本地修女曾被指控以巫术迷人，应予解除监管；玩忽职守的官员应予以处分；应颁发诏谕斥责教士与教民的共计，并责成地方官负责保护外国人。”[2]

四、清政府的应对举措

当1891年5月25日，法德英代表各缔约国与总理衙门就“芜湖教案”会晤决议制定后，清政府便开始了“芜湖教案”善后的具体工作落实。

1、缉凶犯；

对于光绪十七年四五月间长江沿岸城市教案频发的状况，清政府认为其原因是在于“盖由沿江各省游勇会匪所载多有”。[3]并将教案犯事者，定为两类人群，“半由会匪从中主谋，游手之徒相率附和。”并且，根据已有经验判断，此类人等“犯事以后，四散逃逸，真犯十不获一”，于是，光绪皇帝谕令：

> “地方文武，随时留心，实心查缉。如有访获会匪首要，一面严行惩办，一面准将出力员弁照异常劳绩，随案奏请优奖。……凡地方良民，有误买匪徒保家伪票呈缴地方官者，免其治罪。其有向充会匪，自行投首，密报匪首姓名，因而拏获者，亦一律宥其既往，准予自信。”[4]

光绪十七年十月，“芜湖教案”所涉主从犯在各方压力下已各论刑惩处：

> “王光金、傅有顺二犯，均系匪党豫谋滋闹焚抢之犯，按照承办会匪章程，批饬立予就地正法，传首江宁、镇江、上海等处示众。其余附和之犯，各按情罪轻重，分别监禁枷责。”[5]

---

[1] 中方代表：庆亲王、许庚身、孙毓汶、徐用仪、张荫恒诸大臣；洋人方面，则由法、德、英三国的代表驻北京各缔约国出席。之所以是法德英作为缔约国代表，是因为“自各国与清政府订立条约以后，英重通商，法重传教，各自侧重点不同。此次芜湖等教案，多是法国教堂被毁，英国只有武穴一案，德教无损。但三国使臣仍相互邀结，无非在于藉此得收意外之利”。参见《总署收安徽巡抚沈秉成文》光绪十七年七月二十一日，（台北）中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第五辑（二），1977年，第919页。

[2] 《田贝致布莱恩函》第1314号，1891年5月28日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000年，第265页。

[3] 《庆郡王奕劻等奏陈各省教案叠出请旨饬各督抚迅筹办法折》光绪十七年五月初七日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》2，中华书局，2000年，第478页。

[4] 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》2，中华书局，2000年，第480页。

[5] 《两江总督刘坤一等奏报芜湖教案商办完结情形折》光绪十七年十月初二日，《清末教案》2，中华书局，2000年，第504-505页。对此，在田贝致布莱恩函中也是有体现的。“中国政府已采取积极措施惩处芜湖的闹事者，其中二十多人已被逮捕。据说其中的两个头目已被斩首。……另已悬赏缉捕为首肇事之人。”《田贝致布莱恩函》第1317号，1891年6月，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教

2、惩印官；

对于照会中洋人指责清政府在处理反洋闹事上，无论“事先防范”亦或“事后镇压”上，“俱有疏忽职责之处”。尽管，总理衙门对此并不认可，称：地方官员在对教士案件中，“从来没有不采取适当措施谋求解决”；总理衙门在接到此类案事后，“也总是敦促”地方官“采取适宜的行动”。针对芜湖一案，当时的“弹压”及随后的“逮捕”，“凡属可能做到的，无不一一办到。”即便有时“耽搁”，那也是“客观情况有时不免造成”的。[①]

但事实上，在总理衙门进行完必要的外交手段的维护与反击后，清政府内部还是针对“芜湖教案”的发生，将芜湖关道成章、芜湖县知县王焕熙等官员，以“疏于防范”名，先后撤任调省。[②]但颇有意思的是，此处“知县王焕熙”，却也正是法国神父所极力赞扬的那位“挺身而出，捍卫该天主教会的第一人”的知县官。而对于外国使节们一直不断要求的“贬黜一些满清官员”一事，清政府却屡以“应由地方当局办理，而非朝廷之责”为由，拒绝采取针对满员的惩处。[③]

3、议赔偿；

此处所谓赔偿，笔者以为可大致分为直接银两赔偿与间接土地赔偿：

其一，清政府需付出 111000 银两以赔偿各国损失；

最初，江苏候补道蔡钧奉命会同署理芜湖道彭禄，与教士商议芜湖教堂焚毁屋物等项，但因领事、主教均驻上海，遂未果。随后，复由江海关道聂缉椝就近与法总领事华格臬等妥为筹商议结。“芜湖教案”应赔之款，计核教堂被毁房屋等项，共给库平银 111000 两，饬由署芜湖关道彭禄先行筹拨款项，转给教士收领。[④]

案》5，中华书局，2000 年，第 268 页。

[①] 《田贝致布莱恩函》第 1316 号，1891 年 6 月 4 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》5，中华书局，2000 年，第 267 页。

[②] 《两江总督刘坤一等奏报芜湖教案商办完结情形折》光绪十七年十月初二日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》2，中华书局，2000 年，第 504-505 页。

[③] 《英国驻华公使华尔身爵士致英国外交大臣索尔兹伯理侯爵电》1891 年 7 月 27 日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》6，中华书局，2000 年，第 524 页。

[④] 参见《清德宗实录》卷 302，光绪十七年十月辛丑条。但此项赔款，旋因“近来（芜湖）库藏之绌”，而款项又“为数过巨，责令全赔，委属力有不及，且恐藉口筹款，延缓结案”等情，“芜湖教案”此次“照从前教案，应为动支关税项”的赔款，于光绪十七年十二月十三日，更改为“先在关税下动拨，一面分认摊款”。也就是说，“芜湖教案”所应赔之 111000 两，由道县等共分认一半——即银 55500 两，分 7 年半摊缴归款。而其余一半，因实属无可设筹，则照此前教案，由关税项下动拨，准作正开销，以清案款。（参见两江总督刘坤一：《奏报动项修补芜湖教堂事》光绪十七年十一月二十八日，中国第一历史档案馆馆藏朱批奏折，档号：04-01-35-1009-044）但剩下的一半偿款，因种种因素的影响，仍久久无法落实。光绪二十一年，芜湖关道袁昶以“东洋事起，货滞税绌，益以筹捐军饷，艰窘为难”，禀经署两江总督张之洞奏准，于七年半期满时，展限五年期——即原定由道按月赔银 500 两，芜湖县按月赔银 100 两，当因芜湖县委实无力赔缴，由道按月代赔银 50 两，是关道每月实应赔银 550 两，统计每年赔缴银 6 千余两。（参见《湖广总督张之洞奏为关税艰窘请将芜湖教案赔款展限片》，《清末教案》2，中华书局，2000 年，第 596 页）光绪二十五年，安徽巡抚邓华熙又奏请将赔款再展限五年。“嗣后该关道岁可少摊银二千余两，尽数并入酌提归公之款，共凑成银八千两。”依此，芜湖县则可毋庸再由该道代赔一半，各按在任月日分限措缴。参见《安徽巡抚邓华熙奏请将芜湖教案赔款再展限五年片》，中国第一历史档案馆、福建师范大学历

其二，清政府需雇用工匠重修被毁的天主堂，[①]满足传教士要求的两块土地等要求；

清政府令将芜湖教堂西北毗连处一名为“八角亭”之高地，“由地方官会同教士妥酌办理自围后，不准起造房屋，出入闲人，并由华官派人看守，自行管理”。并且，还准许教士在教堂左近随时与百姓妥商购地，而地方官则需按照条约帮同办理。[②]

4、杜后患；

其一，要求册报稽查所有教堂；

自各国与清政府订立条约以后，洋人在华“建堂设教，载在条约”， 虽说清政府无法置之度外，但具体到“各省教堂共有几处，具体设在何处”等事项，各地方官根本就是“无案可稽”了。加之，教士们于经堂外另设的育婴、施医各处，皆概名为“教堂”。这就导致一旦遇有诸如此次聚众滋扰教堂案，各地衙署根本无法及时应对。对此，清政府饬令，各地方官员需将其辖境内“共有大教堂几处，小教堂几处，堂属某国、某教，各堂是否洋式抑系华式，教士是何名姓，系属何国之人，是否俱系洋人，堂内有无育婴施医各事”，分别确查，按季册报，以凭稽核。[③]

其二，督办巡防保甲工作；

芜湖为长江往来要冲，五方杂处，良莠不齐，在此弹压巡防，本即在在所需。而此次“芜湖教案，近在江边”，因未见“长江水师一官一兵上岸协同弹压”，当年七月，长江水师“亟需整顿”的要求被提出。[④]而与此同时，清廷又以“保甲为弭盗良法”，饬令按“水陆两途”，“民分三等”的方法，“赶紧”在芜湖设局开办保甲事宜。

> “惟除暴安良以保甲为最善，芜湖县当长江要卫，为通商口岸，华洋商民辐辏，匪徒混迹其间，……饬令沈秉成等，赶紧筹办，会议章程，条例具禀，设局开办编查巡缉之要，不外水陆两途。陆地，绅富商民分上、中、下三等，一体确查户口，按造门牌，其中小本营生，外来佣趁在于僻处空地，江口河边，广结草

史系合编：《清末教案》2，中华书局，2000 年，第 892 页。

① 《民国芜湖县志》记有“天主堂，在鹤儿山麓，光绪初，法国教士创建，十七年，因讹言四起，为愚民所焚，旋由政府偿款另筑。”参见鲍寔纂，余谊密修：《民国芜湖县志》卷 41，庙祀志·寺观 16，《安徽府县志辑》41，江苏古籍出版社，1998 年，第 141 页。

② 《光禄寺卿薛福成奏陈法使来华欲就教案索赔底数情形片》光绪十七年八月初六日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》2，第 493 页。

③ 《总署收安徽巡抚沈秉成文》光绪十七年七月二十一日，（台北）中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》第五辑（二），1977 年，第 919 页。

④ 寻其原因，一是“因兵丁多不在船，临时不能齐集”；二是“因水师兵丁亦多半在会者也”。（《詹事府詹事志锐奏请整顿水师密查入会之兵片》光绪十七年七月二十七日，《清末教案》2，中华书局，2000 年，第 487 页）对于第二个原因，即长江水师兵丁当时多半在哥老会的说法，笔者曾见有学者提出，哥老会的名目约于咸丰之前既已出现，而其蔓延与发展，是与湘军的创立与解散密切相关。（参见蔡少卿：《中国近代会党史研究》，中华书局，1987 年，第 217 页）而曾国藩亦曾有言论，承认过湘军内部确实盛行拜哥老会。按曾国藩之说法，湘军拜哥老会原因在于“一曰，有事则免受人欺；二曰出营离散之后，贫困而遇同会，可周衣食，孤行而遇同会，可免抢劫。因此同心入会。”参见（清）曾国藩：《复刘崑》同治六年五月二十四日，《曾国藩全集》30，岳麓书社，2011 年，第 142 页。

庐，类繁且杂，与各处客栈饭铺，皆易藏奸。此等棚民，均详询其籍贯生业，而令具结互保。若投宿过客，则盘诘其来去，令其登簿呈查。其他僧寺道院，饬各报名住有几人。如有闲房出租，外客寄宿，随时具报备查。至于烟馆、博场，为藏垢纳污之处。……江口内外孔船，多以载人装货为生，时有讹索攘窃比匪为奸情事，饬令编号清查，择立帮头约束，取具连环保结。洋号剥船水手，多非善良，往往恃有护符逞强生事，则通知领事官及洋商执事人等，传谕该船户，一律编查取结，不得藉词抗阻。来往轮船到埠，上下搭客，纷如不法之徒，……遴委文武员弁，募用勇役等人，昼则分查，夜则会哨，要隘酌立巡卡，以阻宵小。水口添设木档，以限匪船偷渡。所需薪粮经费，设法筹措，毫不取之于民，以杜籍端扰累。……附近荻港鲁港等处，无常保，则由该道等另派委员严办。”[①]

十月，刘坤一、沈秉成等又以“巡防吃紧”、“无营调拨”为由，奏请添募精健壮丁一千名，遴委得力将领统带，教练成军，“巡查镇压，兼以防护教堂”，得清帝硃批允准。[②]后并增派记名提督谭桂林管带老湘后营前赴芜湖，择要常年驻巡，以资保卫。[③]

除此以外，鉴于长江沿岸教案多衅于育婴事件，清政府还不遗余力地推广育婴堂，以期试图消弭教案频发之诱因，并强调“芜湖通商口岸，良莠杂居，尤关紧要。”[④]

当然，尽管当年随后接连发生的长江沿岸城市教案已经说明了，清政府为消弭“芜湖教案”影响而采取的这些举措，并未起到根本意义上的作用，但我们也不能否认，从客观角度而言，它们又确实曾对教案后的芜湖当地治安的维护，起到过一定程度的积极影响的。

[①] 安徽巡抚沈秉成：《奏为遵旨派员督办芜湖大通地方保甲情形事》光绪十七年十二月二十七日，中国第一历史档案馆馆藏朱批奏折，档号：04-01-01-0977-070。

[②] 确实，当时安徽省防营自节决裁减以后留存马步水陆勇丁仅 5504 员，其数视他省为最少，安徽北路为“捻逆旧巢”，是为“民穷俗悍，劫掠频闻”，那么分防驻兵，势所不能抽动；中路拦江矶、前江口等处分扎勇队，“有扼守炮台筹备江防之责，亦属未可调移”；南路为四府一州千余里需巡缉；省城滨江，为根本重地，驻有马步练军，遇有调遣，即虑空虚。

[③] 《两江总督刘坤一等奏报芜湖教案商办完结情形折》光绪十七年十月初二日，中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》2，中华书局，2000 年，第 504-505 页。

[④] 安徽巡抚沈秉成：《奏为遵旨饬令皖省因地制宜广设育婴堂事》光绪十七年十二月二十七日，中国第一历史档案馆馆藏朱批奏折，档号：04-01-0977-077。

家谱与近代上海天主教史*

李强**

摘要：天主教自明末大规模传入中国后，在神州大地生根发芽，出现了许多“奉教”家族。这些信仰天主教的家族中一些，与其他中国社会中的许多家族一样，有着撰写家谱的行为。而这些“家谱”在中国历史人物研究中，具有重要的资料价值。值得注意的是，清末民初，天主教在上海周边的江南地区也有蓬勃发展。透过考察上海图书馆藏的一些与天主教有关的近代家谱文献，可一窥这些天主教家族的“奉教历史”，并有助于深入研究与上海天主教的一些重要人物，尤其可以扩展对著名华籍神父诸如黄伯禄、李问渔、沈锦标等人的认识。

关键词：家谱 天主教家族 汉语基督教文献 上海天主教史 华籍神父

一 引言：家谱与中国天主教史研究

（一） 家谱的史料价值

在展开论述前，有必要厘定清楚家谱[①]的概念和内涵。上海图书馆研究员王鹤鸣认为，“家谱，或曰族谱，系对诸如家乘、家牒、宗谱、世谱、房谱、支谱等的泛称。它是同宗共祖的血亲集团以特殊形式记载本族世系和事迹的历史图籍，内容包括姓氏源流、家族迁徙、世系图录、人物事迹、风土人情等”[②]。这一对“家谱”的阐释，可谓全面而明晰。本文对“家谱”文献的认定和使用，也主要从这一概念界定出发。

---

*本文受国家社科基金重大项目“汉语基督教文献书目的整理与研究”（12&ZD128）的资助与支持。
**李强，上海大学历史系博士研究生。地址：上海市宝山区上大路 99 号上海大学文学院，邮编：200444。
[①] 关于“家谱”的研究，已有学者做出了许多涉及各方面的贡献和研究成果：冯尔康：《18 世纪以来中国家族的现代转向》，上海，上海人民出版社，2005 年；冯尔康等著：《中国宗族史》，上海，上海人民出版社，2008 年；上海图书馆编：《中国家谱论丛》，上海，上海古籍出版社，2010 年；王鹤鸣：《中国家谱通论》，上海，上海古籍出版社，2010 年；冯尔康：《中国宗族制度与谱牒编纂》，天津，天津古籍出版社，2011 年。此外，存有大量家谱文献的上海图书馆亦编有相关目录和提要：《上海图书馆馆藏家谱提要》，上海，上海古籍出版社，2000 年；《中国家谱总目》，上海，上海古籍出版社，2009 年。另据学者统计，“1950 年后正式出版或已编纂而未出版的家谱目录有 35 部。如加《浙江家谱总目提要》，则合计为 36 部”，转引自，陈建华：《略论<中国家谱总目>之特点》，《中国家谱论丛》，第 48 页。
[②] 王鹤鸣：《前言》，《上海图书馆藏家谱提要》，第 1 页。

众所周知，家谱具有学术价值。正如史学家冯尔康所言，随着历史的发展，作为古文献的“宗谱自然地失去了它的实用价值，不能再像历史上那样起到它的政治作用了”，但作为保存了丰富而宝贵资料的家谱文献，可供历史学等学科“研究利用，因而有着巨大的学术研究价值”[①]。

家谱文献的历史研究价值除了具有宗族史和家庭史的本能特征外，也为研究历史人物提供了一种资料，因为家族谱文献中多收集有“传记文和碑传文”[②]。这些文献提供给我们更多关于研究对象的文字记载和其它相关信息。

当然，对历史人物的研究有着相对而言的“轻重”之分，既有对伟人事迹的研究，也有对“帝王将相”功过的探讨，还应对下层人物或者“边缘人”予以关注。此外，家谱在提供学者以研究历史人物便利的同时，也要求他们对地方史予以关注，毕竟“作为家族史的谱牒，既然有宗族与地方关系的记录，可以视为地方史的一部分”[③]。可以说，家谱在一定程度上丰富了历史研究的资料来源。

（二） 中国天主教史研究中对家谱文献的利用及其成果

具体到本文关注的中国天主教史研究中，天主教界学者方豪较早关注家谱文献的价值，提倡加以特别利用。方豪曾作《家谱中之天主教史料》[④]一文，介绍了一些家谱中的天主教史料，其中包括“玉山吴、徐二谱中之教会史料”，是对浙江地方家谱文献中教会史料的走访和梳理，并在文中提出了家谱文献的宝贵、史料范围、应用问题及所含教会史料的特征。方豪在文中并附录有六个范例：“上海徐氏及华亭许氏谱述例”，提到了徐光启后人、身为天主教司铎的徐宗泽[⑤]对其家族宗谱文献的整理，[⑥]并介绍了当时天主教学者对徐光启孙女许太夫人甘第大夫家家谱的发现；[⑦]另附有，“《圣教入川记》中之家谱史料”、“《圣教入安岳记》中之家谱史料”、“衢县后洋村王氏信房家谱支稿之史料”、“衢县蔴篷傅姓家谱之史料”、“《徐光启集》所

---

① 冯尔康：《中国宗族制度与谱牒编纂》，第 31-32 页。
② 冯尔康：《清代人物传记史料研究》，天津，天津教育出版社，2005 年，第 7 页。
③ 冯尔康：《中国宗族制度与谱牒编纂》，第 31-32 页。
④ 方豪：《方豪六十自定稿》（下），台北，台湾学生书局，1969 年，第 1911-1939 页。
⑤ 徐宗泽（1886-1947），中国天主教学者，字润农，教名若瑟，上海青浦人，徐光启第十二世孙。1923 年任《圣教杂志》主编，兼任徐家汇藏书楼主任。1938 年代理《圣心报》主编。参考自，丁光训、金鲁贤主编，张庆熊执行主编：《基督教大辞典》，上海，上海辞书出版社，2010 年，第 724 页。
⑥ [明]徐光启：《增订徐文定公集》，[清]李杕编辑，徐宗泽增补，上海，徐家汇天主堂藏书楼，1933 年。此书内附有徐光启家族宗谱文献。
⑦ 徐宗泽：《随笔》，《圣教杂志》1937 年第 5 期，第 306-307 页。

收《徐氏宗谱》之资料”[①]。

此外，方豪在探讨“家谱教会史料之应用”问题时，提出几个应注意的方面，其中第一条即“不宜单独运用，须与地方传说、方志、教会史籍、碑铭、遗物等，相互参考”[②]，并另列其它九条注意事项，给后来者在应用家谱文献中的史料研究中国天主教史时，提供了方法论上的建议和指导。

(三)　上海图书馆藏天主教家谱文献

方豪对家谱中教会史料的研究文章，给本文的写作提供了极大的启发。而本文在史料运用上，主要集中于上海图书馆馆藏的三部家谱文献。这三部家谱文献形态各异，成文时间为晚清民国期间，分别为：《崇明黄氏谱》、上海南汇《李氏家乘》、《吴兴沈氏奉教宗谱》。它们分别对应近代上海天主教史有名的三位华籍神父：黄伯禄（1830-1909）、李问渔（1840-1911）、沈锦标（1845-1929）。[③]故而，本文尝试结合近代上海天主教史，对这三本家谱文献予以介绍，为今后进一步研究做初步梳理。

总之，本文对天主教家谱文献的使用，总体上是在中国天主教史的研究框架下进行的，重点对近代上海天主教个别历史人物加以关注。

二　两位上海天主教界“汉学家”的家谱

上海土山湾印书馆 1927 年出版了德礼贤（Pascal M. D’elia）所著的英文 *Catholic Native Episcopacy in China*[④]（《中华本国主教》）一书，对自公元 1300 年至 1926 年间中国天主教国籍神职人员的形成和发展做了一个简要的叙述。 德礼贤将中国天主教神职人员的发展分为三个时间段：第一阶段是 1300-1844 年，第二阶段是 1844-1926 年，第三阶段以 1926 六位中国本籍主教的祝圣为开始。德礼贤在举例第二个阶段的成果时，提到了黄伯禄和李问渔，“在华籍神职人员中，他们中的许多人，如上海不隶会籍的黄伯禄神父、或者上海天主教会的李问渔神父，他们都是非常优秀

---

① 方豪：《方豪六十自定稿》（下），第 1920-1939 页。

② 方豪：《方豪六十自定稿》（下），第 1917 页。

③ 这三位神父在上海天主教史上具有很重要的地位，三者生平简介参见《上海宗教志》编纂委员会编：《上海宗教志》，上海，上海社会科学院出版社，2001 年，第 700-701 页。

④ Pascal M. D’elia, S.J., *Catholic Native Episcopacy in China: being an outline of the formation and growth of the Chinese catholic clergy 1300-1926*，Shanghai: T’usewei Printing Press, Siccawei, 1927.

的汉学家（Sinologues），从事于翻译和写作书籍，或者管理杂志”[①]。

因而，本文在此部分分别介绍《崇明黄氏普》、上海南汇《李氏家乘》，并尝试阐述这两部家谱文献与晚清上海天主教两位汉学家黄伯禄、李问渔的关系。

（一） 黄伯禄与《崇明黄氏谱》

黄伯禄，江苏海门人，晚清江南地区华籍神父中的“佼佼者”[②]。黄伯禄作为一名学者型神父，中外文著述颇多。去世之后，上海天主教教会为黄伯禄作传，称赞他“华学极博，其超性学亦有过人之明”，而他的著作则“久已风行，驰名海外”[③]。1910 年的《通报》上，刊出了法国汉学家高第（Henri Cordier）为黄伯禄写的一篇“讣告”[④]（*Nécrologie*），印证了黄伯禄汉学家的地位和成果。

在本人参与“汉语基督教文献整理与研究”课题时，接触到了一份与黄伯禄有关的特殊文献。这份文献藏于上海图书馆徐家汇藏书楼，登录号：94317B。该文献为手抄本，封面题写为“崇明县志”、“黄氏谱”，后有红色笔记划去，重新题写为“崇明黄氏谱”。封面并有徐家汇藏书楼的拉丁文印章“Bibliotheca ·Major”，并有黄伯禄神父刻有“伯禄”字号的私人藏书章。根据对比上海图书馆藏其它盖有这两个印章的抄本文献及书内笔迹等信息，初步判断这一文献属于黄伯禄神父的手抄本。

黄伯禄的这一抄本主要分为两个部分，一是“崇明县志”，一是“黄氏谱”。经过考证，“崇明县志”部分主要抄自光绪七年（1881）《崇明县志》刻本。[⑤]抄本第一页标有“光绪六年《崇明县志》”字样，实际上即是前述光绪七年刻本之误，因此刻本“序文记为六年，故各家书目有误以记六年者”[⑥]。除简要摘录崇明地区行政变迁的资料外，另抄有一些关于民间信仰和节庆风俗的资料。

而“黄氏谱”部分，透露了黄伯禄家族的“奉教”历史。该抄本首先是辑录了同治九年（1870）年镌崇明《黄氏宗谱》中的谱系信息，又附有一张简单的世系表，该

---

① Pascal M. D’elia, S.J., *Catholic Native Episcopacy in China: being an outline of the formation and growth of the Chinese catholic clergy 1300-1926，* p.61.

② 方豪：《中国天主教史人物传》，北京，宗教文化出版社，2011 年，第 643 页。

③ 《黄斐默司铎传》，《圣心报》，1909 年第 12 期，第 358-359 页。

④ Henri Cordier，”Pierre Hoang 黃柏錄 Houang Pe-lou (斐默 Fei mei)”, *T'oung Pao,* Second Series, Vol. 11, No. 1 (1910), pp. 139-141.

⑤ [清]林达泉等修，李联琇等纂：《(光绪）崇明县志十八卷》，清光绪七年（1881）刻本。

⑥ 上海师范大学图书馆编：《上海方志资料考录》，上海，上海书店出版，1987 年，第 60 页。

世系表上自黄伯禄祖父黄越迁，下至黄伯禄侄辈诸人：

祖父母：越迁（方济各），室施氏（路济亚），乾隆季年，迁海门大安镇；

父母：廷锡（若翰），室邱室（定纳）[①]，“冰霜守志，金石其心，训子耕读，承先启后，奉旨旌表”；

兄弟辈：成志，字益之，室沈氏（玛利亚）；

成茂，字业山（巴尔多六茂），从九品职衔，室沈氏（玛利亚）；

侄辈：再奇（若望）；

〇[②]更奇（伯多六）；

成德，字松山（马豆），室沈氏；

西庚；

〇贤庚；

成惠（依纳爵）；

成宪，字静山，（玛弟亚），室蔡氏；

凤奎，室陈氏；

成亿，字志山，又名伯禄，又名裳，又字斐默，又号绿斐，圣名伯多禄，道光九年十二月初九日戌时生；二十三年三月弃家行道；咸丰十年四月十四日晋升司铎，传教于海门、通州、上海、苏州、南京、镇江等处。后理修院、公学，著有《集说诠真》、《圣女斐乐默纳传》、《真[③]教奉传》、《函牍举隅》等书行世。[④]

在这一简单世系表里，包含了黄伯禄的一篇小传，若确认此抄本为黄氏亲笔所为，则

---

① 据教会史料记载为“亚纳”，见徐家汇大修院编印：《江南修院百周年紀念（1843-1943）》，1943 年，第 52 页。
② 原文标记有“〇”符号。
③ 原文如此，刊行本题名应为《正教奉褒》。
④ 《崇明黄氏谱》，抄本，上海图书馆徐家汇藏书楼藏，登录号：94317B。

可谓是其自传。此外，根据这一家谱手抄本，我们可以知道，黄伯禄的父亲于乾隆五十五年（1790）出生，其祖父于乾隆六十年（1795）由崇明迁居至海门。该抄本内另标记“《黄氏宗谱》同治九年镌”字样，查嘉庆十四年（1809）有刻本崇明《黄氏家乘》，[1]又有同治九年重修本，[2]而且该抄本始祖与后两部族谱始祖相同。那么，或可以说该抄本内族谱信息应是据同治九年重修本所抄。而根据所抄内容推算，黄伯禄为该族第二十八世，其家族的奉教历史至少可以追溯到第二十四世祖黄晋荣，“二十二世旭先，室袁氏，墓在新开河镇后救民墩边，有二子肇祥、士天；二十三世肇祥，室徐氏，有五子：圣传、晋荣、载公、圣如、载元；载公出嗣，典士天，圣名若亚敬，室加拉；二十四世晋荣，圣名斐理伯，室苏氏，银■，[3]有二子：献涛、献元；二十五世献元，圣名保禄，室徐氏保拉，继陆氏依撒伯尔，有二子：君选，越迁”[4]。“家族世系是家谱的核心内容，也是区别是否为家谱文献的唯一标准”[5]。这一世系表的存在，也提出了对这一家谱文献作进一步考证的要求。

实际上，据黄伯禄在其他文献中的所言，他的家族早在清顺治年间即信奉天主教，而他自己则是这一“奉教”家族的第七代。这一信息见黄伯禄为《圣教源流合表》一书所写“弁言”：“窃维寒族自顺治朝即蒙上主启牖，信奉圣教，至余已历七世”[6]。

《崇明黄氏谱》除了透露出黄伯禄家族的奉教历史外，还可作为记录晚清海门地区天主教史的早期资料：“定纳终傅道光廿二年九月廿三日，西历十月廿六日，即诸圣瞻礼前六日，杨铎安德肋来家。魏铎初到家于道光廿六年十月，为若翰追思。杨铎圣名安德肋，名广智，字适■，[7]直隶河间府河间里，杨家集人。郑铎，圣名保禄，蒙古人。”[8]

在这段记述中，包括了三位晚清时期在海门地区活动的天主教传教士：杨铎安德

[1] [清]黄绮、黄堉辑：《黄氏家乘》（崇明），23 册，残本，堂号：怡政堂，清嘉庆十四年刻本。上海图书馆藏，索取号：5236。
[2] 作者不详：《黄氏家乘》（崇明），木字活体，1册，残本，堂号：怡善堂，清同治九年。上海图书馆家谱数据库摘要：“此谱为嘉庆十四年之重修本，存册载传记”。索取号：5239/B。
[3] 字迹辨认不清。
[4] 《崇明黄氏谱》。
[5] 王鹤鸣：《绪论》，《中国家谱通论》，第 4 页。
[6] [清]黄伯禄：《弁言》，《圣教源流合表》，抄本，上海图书馆藏，登录号：93861B。
[7] 字迹辨认不清。
[8] 《崇明黄氏谱》。

肋、[1]魏铎、[2]郑铎。[3]结合其他天主教史料，可以丰富我们对晚清江南地区传教情形的认识。黄伯禄一家“奉教”虔诚，在宗教生活中与传教士往来密切，或可说明黄伯禄“弃家行道”的内在动因。杨姓与郑姓为华籍司铎，而魏道未（魏道味，Theobald Werner,耶稣会士）于 1846 年 8 月 30 日到达上海，随后到崇明、海门地区传教。《江南传教史》记载到：“海门教区教友也多，几乎全部是由崇明迁来的。他们耕种江水退潮露出的土地，他们分散在广阔的土地上，以前从来没有欧洲传教士到过。所以，魏神父的到来激起了民间的波动，可能会给教友带来十分不幸的后果。但是由于魏神父的谨慎和温良，使人家知道圣教是有贡献的。”[4]以上记载也与《崇明县志黄氏谱》这一抄本文献中的内容相互印证。

（二） 李问渔与上海南汇《李氏家乘》

李问渔[5]在晚清以来的近代上海天主教史上，也起到了重要的作用。曾创办《益闻录》、《圣心报》等天主教报刊，教会学者称其为“中国天主教第一报人”，李问渔除办报外，著作丰厚，自称“无年无书”[6]。

李问渔的这一价值，在其去世后，也得到徐宗泽等教会学者的持续关注。1936 年，正值李问渔去世 25 周年，也是《圣教杂志》创办 25 周年。为了纪念这位教会先贤，徐宗泽在该年第 12 期的《圣教杂志》上，发表“李问渔司铎逝世二十五年纪念”一文。徐宗泽在文中介绍了李问渔与《圣教杂志》的关系，“李公是报界的先驱，创办《益闻录》、《汇报》，而本志又是《益闻录》、《汇报》之承继人，所以为李公做此篇传略，是不可少的”[7]。

徐宗泽在完成纪念文章后，觉得在史料方面不甚满意。于是，前往浦东“唐墓桥西李家”，也即李问渔的家乡，采访他的家属，寻找更多有关李问渔的信息。徐宗泽

[1] 据《通崇会口根由查账》，上海图书馆藏，登录号：94415B。“有杨姓司铎，山东人，道光二十年来，二十三年去，至二十四年又来，十二月去”。
[2] “魏道未，西洋人，耶稣会士，道光二十六年来，廿七年四月去，廿九年又来，咸丰三年七月死，葬于仙景沙”。见《通崇会口根由查账》，上海图书馆藏，登录号：94415B。
[3] “郑，蒙古人，道光二十四年十二月来至二十八年八月去”。见《通崇会口根由查账》，上海图书馆藏，登录号：94415B。
[4] [法]高龙鞶（Aug. M. Colombel, S.J.），佚名译：《江南传教史》（Histoire de la mission du Kiang-nan），第三册（上），第一卷，天主教上海教区光启社、辅仁大学天主教史研究中心主编，陈方中审校，新北市，辅大书坊，2014 年，第 106、125 页。
[5] 近期关于李问渔的研究成果可见参见，郭建斌：《“公教作家”李问渔及其思想研究——以<续理窟>为中心》，硕士学位论文，上海大学，2014 年，第 6-12 页。
[6] 《上海宗教志》，第 700 页。
[7] 徐宗泽：《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，《圣教杂志》1936 年第 12 期，第 722 页。

后将此次采访经过，以“李问渔司铎家属访问记”为题，发表于同期的《圣教杂志》。在这篇文章中，徐宗泽透露出他在李问渔家属的帮助下，翻阅到该家族的家谱：

> 家谱取来了，我于是受而阅之，并按谱问从何代始进教的，他们说自永锡公起进天主教的。计数之下，至李神父已七代了。他们的一世祖名景春，世居南汇县之沙图村，（或谓今之沙图庙），二世祖名天培始迁上海县东四牌坊。天培生永锡，永锡赘于南邑张江栅龚氏因家焉。永锡有四子：如渭，如滨，如渊，如源。如滨承祖业，遂家上海，如渭，如渊，如源，仍居张江栅，从此三支居乡，一支居申。[①]

实际上，李问渔家族的这部家谱名为《李氏家乘》，编者为李曾耀。李曾耀虽与李问渔同族，但当时居上海，并不“奉教”。此家谱“先世轶事”记叙到：

> 我族素奉天主教，其原始已不可考，迨康熙雍正间，因时局关系，四世二房如滨公因居在申改奉佛教，其大房如渭公，三房如渊公，四房如源公居张江栅，至今仍奉天主教。[②]

此外，在这本《李氏家乘》中，列有李问渔小传，多采自《圣心报》上的记载。上海图书馆家谱数据库现藏有此家谱，成于 1925 年，铅印本，1 册，索取号：长 305674。这一家谱，除列有世系外，另刊载了该家族一些人物的照片，其中包括李问渔的照片。这一特色在下面将要介绍到的《吴兴沈氏奉教宗谱》中，尤为明显。

三　一部上海地区家族的“奉教家谱”

前文提到的《崇明黄氏谱》和南汇《李氏家乘》，分别与晚清上海天主教界的两位汉学家有关。前者如判定为黄伯禄抄录，那么可以说黄伯禄留下的这份手抄文献，透露出了他对自己家族“奉教”历史的整理意识，而且凭着他整理和搜集方志及其它史料的能力，有着试图为自己家族修谱的能动性；而后者是李问渔的教外族人所编修，编者并不讳言李问渔的天主教神父身份，反以有李问渔这么出色的族人为荣，也反映出上海天主教会在 20 世纪初有着良好的存在环境。

---

① 徐宗泽：《李问渔司铎家属访问记》，《圣教杂志》1936 年第 12 期，第 730 页。
② 李曾耀纂修：《李氏家乘》，居地：上海南汇，1925 年，第 77 页。上海图书馆家谱数据库藏，索取号：长 305674。

本文在此部分，着重介绍前文提到的近代上海天主教另一外著名神父沈锦标与《吴兴沈氏奉教宗谱》的关系，并梳理与之相关的天主教历史。

（一） 沈锦标与《吴兴沈氏奉教宗谱》

沈锦标，字宰熙，青浦人，其家族世代“奉教”，祖上以捕鱼为生，后经商，至其父时，颇有产业。沈锦标也是一位多产的天主教学者，著有《中西齐家谱》（译）、《正心编》、《益寿诀》、《诸巷会记》等书。[①]此外，《吴兴沈氏奉教宗谱》也是在他的主持下编纂而成的。笔者所见该谱，现藏于上海图书馆家谱数据库，索取号：JP617。封面题有日期“天主降生一千九百十七年民国六年岁次丁巳”，1917 年上海商务印书馆代印，铅印本。

沈锦标在“序言”中，提到了修纂家谱的初衷与经过。沈锦标认为家谱对一个家族有着重要的作用，家谱是对家族历史的梳理和记载，即是对先人的纪念，也以此为后代树立表率：

> 夫家之有谱，犹国之有史。所以纪统绪，录事迹者也。是故，族中人或有节行可风，或有功志可誌，必录之无疑，以垂后世。非特以为纪念，亦寓诱掖奖励之意也；

沈锦标也提到其家族本出身“渔夫”，向来未编有家谱，此次编修难免遇有困难：

> 自吾先代僻处淀滨，世为渔夫，无名爵可传。而诚朴之风，世世相承，有足道者。顾吾族中素无家乘，非特先代之轶事，已属茫然，即承继之次序，亦将不易稽考。宰熙心焉憾之。于是，访耆老，询同人，沈氏之遗迹，稍得其梗概焉。爰不揣冒昧，将所知同宗名字，汇立谱末，以垂永久。
>
> 凡事能发观感者，或详言，或略叙，以誌不朽。惟宰熙职忝司铎，敷教异乡，族中诸事，少见寡闻。此谱所载，未免挂一漏万。倘得族中同志，共匡不逮，使吾族家庭史略，此后常得随时修纂，则宰熙所深望也夫。
>
> 天主降生一千九百十六年冬至，耶稣会司铎宰熙序于修心斋。[②]

[①] 《上海宗教志》，第 700-701 页。

[②] 沈锦标编：《序》，《吴兴沈氏奉教宗谱》，上海，上海商务印书馆代印，1917 年。

该家谱除列有传统模式的“世系表”外，另有极具“奉教”特色的“修道表”该表分列“乳名”、“考名”、“字”、“父名”，以及“诞期”、“进会”、“晋铎”、“大愿”等日期。沈锦标在内，该家族共六男离家修道，其中三名司铎，沈锦标（字宰熙）、沈麦良（乳名良能，字野求）为耶稣会神父，沈焕章（乳名平生，字香亭）为不隶会籍司铎；其他三位为修道生，沈绿桢（乳名永生，字宽裕）、沈兆椿（乳名风岗，字初鸣）为第四年“超性“生，沈安芳为第二年“辣丁”生。[①]此外，尚有其家族女性入各修会的情况表格。

沈锦标除了是其家族“离家修道”族人中任神职最高、时间最长的一位之外，其时在沈氏家族内部，他还担任着“族长”的角色与重担。1914 年，是沈锦标的七十寿庆。当年 8 月 30 日“为沈锦标神父七十大庆之辰”，在其族人沈志贤住宅内举行“谢天主弥撒”，“合族同堂与祭，并有神父七位，修女五位，更有许多至亲好友”。沈锦标在弥撒后的讲道中说：“铎有何德，躬逢此盛，惟有感谢主恩而已。窃思父辈早已观光天国，同辈亦已少去数人，而幼辈继起者，林林总总，几有‘相见不相识，笑问何处来’之景象。人丁之兴旺，正如天主赏赐亚巴郎子孙有星辰之数。铎年高无德，忝居族长，理当发言几句，以尽我心。”[②]身为天主教神父的沈锦标，担起了族长编修家谱的责任。

（二） “离家修道”与编修家谱

“修谱是家族大事，要求所有成员的参与”[③]，身为族长的沈锦标组织了多位“修道”的族人承担了修谱的主要工作。当时在徐家汇大修院的读第四年神学的沈兆椿在“跋”中，表明了他们对修谱重要性和功能的认识，主要集中在以下几个方面：

1．家谱有“收族”的功能：

> 家曷贵乎有谱目，夫孝莫于显亲，义莫先于聚族。先人之善言美行，懿德芳表，非谱何以载焉？子孙之思慕追远，……，非谱何以稽焉。无以载则不传，无以稽则不知。先人之德业日就湮没，子孙之析居日以离散，数世之后，视同祖之

[①] 沈锦标编：《吴兴沈氏奉教宗谱》。
[②] 朱鸣岗：《记沈司铎七十大庆演说词》，《圣教杂志》1914 年第 10 期，第 472 页。
[③] 冯尔康：《18 世纪以来中国家族的现代转向》，第 293 页。

兄弟，犹如路人。于亲亲之仁，收族之义，无奈有亏欤！则谱之作，其不可稍缓也。明矣。

2．家谱延续“家风”，维系家族：

吾族自先祖仁先公奉圣教以来，至于今二百六十余年，凡十代，其始由浙江迁于清溪之诸巷，再迁于沪渎之董家渡。或谦俭以克家，或忠厚以处世，而所以修德于其身，遗训于后人者，不无可载也。然无谱以为之传，则后世子孙数典忘祖，将何以守法以绳继家风？

3．修谱的组织和编纂工作需族人的经费支持和“修道”者的智力付出：

伯父司铎锦标公良用惋惜曰：斯谱不可不作。乃商之伯叔父、家严等，以吾族子孙繁衍散处者众，駸将不知先祖之由来，是非所以守先而传后也。伯叔父、家严等深然之。于是各出巨资，以为剞劂费。

然锦标公传教他方，不果供事。适宗兄司铎良能公奉上游命调任徐汇本堂，公余之暇，可以从事于此。遂以谱事诿之，良能公亦不辞劳瘁。凡先人之传略散佚于伯父锦标公及宗兄平生司铎处者，皆罗而致之。

4．《吴兴沈氏奉教家谱》在体例上的创新：

时鸣在修院，于读书余暇抄录本族贞女贵秀等事迹，亦昼交良能公自谱编纂。后良能公又寓书吾族各户搜集各家之照相，考察每人之生辰名号，与本族之配给他姓及他姓之给配本族者，览表便知，源源本本，朗若列眉。为谱中之特色，尤为良能公之创法，所收照相，亦饰置精雅，容貌无致。

良能公之苦心实匪浅鲜，后世子孙读先人言行，仰其遗型，想见其音容笑貌，爱亲之心，恺弟之风，不油然而兴乎？良能公之有功于吾族，顾不大耶？[①]

1917 年是沈宰熙入耶稣会 50 周年的金庆，他在庆祝会上发言说：“我家沈氏子孙之昌盛，得信从真教，皆由老祖宗保存信德，相传而来，光于前者裕于后。”[②]沈宰熙编其家谱的动力，除“感谢主恩”，巩固家族信德外，也有着向天主教内外树立表率

---

① 沈兆椿：《跋》，《吴兴沈氏奉教宗谱》。
② 《圣教杂志》1917 年第 8 期，第 372 页。

的目的。在沈锦标看来，所谓“真福”，有两处着力点，一是“成己之道”，在于通过参加宗教礼仪，实践宗教信仰的途径坚固信德；一是“成人之道”，在于奉献天主和教会，也在于追随“圣召”，鼓励族人离家修道。做到了“成人成己”，则“天主降福于生前生后，并降福于尔之子子孙孙。祖宗积德，子孙昌盛”[①]。可以说，《吴兴沈氏奉教宗谱》作为家谱而着力强调“奉教”，也是以“成人成己”为出发点的。

（三）　“先人传略”与“禁教”时期的信仰状况

前文已述，家谱文献有着重要的史料价值。那么，《吴兴沈氏奉教宗谱》对于中国天主教史研究来说，同样有着史料价值。它的史料价值在于编撰有一系列的“先人传略”，为我们了解近代以前也即“禁教”时期的天主教信仰状况提供了新的史料。

江南地区的天主教信徒中，有许多被称为“网船教友”也即以渔业为生的天主教徒。据教会史料记载，乾隆十九年（1754）上海周边有一位叫冯保禄的天主教渔民信徒，死于“江南地区官吏迫害教会”的行为。[②]据家谱记载，沈锦标家族的一世祖“仁先公”，即是渔民“经商太湖长沙山下，开设渔行，与德配先妣王氏，首先奉教。男名若瑟，女名则济利亚，生四子：长元良，次贤良，三曰志良，四乃志芳”[③]。

而其二世祖“贤良公”，则生活在雍正时期。雍正朝的“禁教”政策，直接影响到了普通天主教徒的日常生活，“前清雍正朝，圣教遭难。贤良泛舟湖中，藉避凶锋。历十余年，数遭荼毒，绝无怨尤，其信心可云坚矣。年至半百，尚无生育。血抱金家庄陈碧煞之子云高为嗣，配潘氏，生大德、大富、大法。至今仅及十代，子孙昌盛，数逾千百，谓之曰：大主报其坚忍恪守也”[④]。可见，沈宰熙的先祖在“禁教”时期，生活艰苦，但“信德”坚固。其三世“云高公”、四世族“大德公”都在这种环境中维持了自己的天主教信仰。

沈锦标祖父“永茂公”去世于道光十九年（1839），“忠厚性成，勤俭自持。虽家道小康，除圣诞瞻礼外，隆冬不衣裘。所以示子孙节俭也。生女一，适陆姓。子共五，曰瑞全、玉全、贵全、裕全、珍全，即俗呼为‘五老班’是也”[⑤]。

[①] 《圣教杂志》1917 年第 8 期，第 372-374 页。
[②] [法]高龙鞶：《江南传教史》第三册（上），第 48 页。
[③] 沈锦标编：《先人传略》之《仁先公》，《吴兴沈氏奉教宗谱》。
[④] 沈锦标编：《先人传略》之《贤良公》，《吴兴沈氏奉教宗谱》。
[⑤] 沈锦标编：《先人传略》之《永茂公》，《吴兴沈氏奉教宗谱》。

“瑞全公”即是沈锦标的父亲，生于嘉庆十五年(1810)，洗名雅各伯。“持己守规，待人谦和”，参加宗教活动“历七十年如一日，决不以忙碌而或废”；到了晚年“不理家务，专心祈诵”；后失明且年老行动不便，“终前数年，除饮食安歇外，终日诵经不缀”，“延至光绪二十九年十二月十二日晚，备领圣事而终”[①]，享年 94，葬于徐家汇圣母院南首。

沈宰熙曾坦言其“祖宗信德坚固”：

> （明末）当年人民奉教，不能昭著显扬，传教士每省一二，奉教人各处隐居，往往乡僻之间，传教士终年踪迹不到。甚至教友之开四规，求之本省不得，而要出省求得者。而我老祖宗谨守圣教严命，千方百计，往求四规之恩，奔走数百里，川资数十千，皆有所不计也。
>
> 有时教友病重，垂危将死，欲求神父终缚，不若今日之易，可请神父到家。往往扶助病人，坐船而往，即半途而死，不及终傅，亦无怨恨之心。我老祖宗看四规与终傅圣事之重要，皆从信德中发出来者也。又加当时圣教艰难，弥撒圣事，常在半夜之后。
>
> 及至康熙时代，京都建堂，圣教稍觉昌明。然外省人民，依然反对阻扰，奉教之人，尚不敢显扬于外。凡望弥撒者，于寒冬腊月，深夜长征，戴月披星，扶老携往。我老祖宗知弥撒之宝贵，亦从信德中生出来者也。至于祈祷之热切，或公诵，或默诵，削竹为十字，结绳为念珠，以圣物圣像、圣书圣经为极宝贝之非买品，亦从信德中产出来者也。
>
> 总之，我老祖宗嗜义如饥渴，吾主不但以真福赏报我老祖宗，更赏报其子子孙孙，而有今日之昌盛也。[②]

《吴兴沈氏奉教宗谱》作为一部天主教家谱文献，既是沈锦标家族的历史记忆，也是对中国天主教史在特定时期的一种特殊记录。

（四） 家风与天主教信仰的结合

---

① 沈锦标编：《先人传略》之《瑞全公》,《吴兴沈氏奉教宗谱》。
② 《圣教杂志》1917 年第 8 期，第 372-374 页。

此外，《吴兴沈氏奉教宗谱》在谱末列有“注意”一项，总结了“可引以为荣，尤堪激勉”的“沈氏宗族特点”，有如下六个方面：

一、诚朴忠厚，未失祖宗遗风；

一、乐善好施，尤为祖传特性；

一、子孙昌盛，昆仲和悦；

一、离俗修道者，男六，女二十余，守贞不字者尤多；

一、或富或贫，处境虽异，安分守规则同；

一、享长寿者甚众。[①]

可见，沈宰熙家族的这几个特点，是中国社会普通家族家训与天主教信仰结合起来形成的一种“家风”，与沈宰熙提倡的“成人成己”的信仰之道相契合。

四　余论

前文提到方豪、徐宗泽等天主教会学者，对以家谱形式呈现出的天主教文献已有所研究。而实际上，当代学者也已对类似文献和一些家谱予以重视。厦门大学张先清教授借助家谱文献，研究了明清时期天主教福安乡间教会的发展特点及信仰状况，得到了一些新的认识。[②]上海图书馆副研究员宗亦耘也曾撰文介绍家谱文献中的一些基督教历史遗迹，其中也提到了李问渔的家谱上海南汇《李氏家乘》。[③]可以说，这一类型的汉语基督教文献，值得加以深入整理与研究。

本文主要介绍了上海图书馆藏的三部与近代上海天主教著名人物有关的家谱文献，重在梳理这些文献在研究中国天主教史中的史料价值。除此之外，如要深入挖掘这家谱对研究中国天主教史的意义，还应以这些华籍神父的历史活动和思想文献为中心。正如沈锦标在其入耶稣会 50 周年庆典上所言：“欲中国光扬圣教，非中国人传中国人不得也。如是者，教友人家，不栽培子弟，多出现几位修道人、传教士，应尽之职，有所未尽。”[④]对他而言，家谱在“收族”的同时，也在坚固家族内每个个体的“信

[①] 沈锦标编：《注意》，《吴兴沈氏奉教宗谱》。
[②] 张先清：《宗族、官府与天主教 17-19 世纪福安乡村教会的历史叙事》，北京，中华书局，2009 年。
[③] 宗亦耘：《中国家谱文献中的基督教历史遗迹》，《图书馆杂志》，2012 年第 4 期，第 96、112-113 页。
[④] 《圣教杂志》1917 年第 8 期，第 374 页。

德”，促使一部分人走向“圣召”，成为天主教神职人员。

沈锦标的这一思想，一定程度上体现出一位华籍神父自觉或不自觉的天主教本地化道路选择。我们知道，中国天主教的本地化涉及许多方面，其中又以神职人员的本地化最为关键。[①]而天主教家族的家谱对个人的影响，除了促使成员对家族有更多的认同，也提供给他们鉴定信仰的动力。这正是本文的落脚点所在。

[①] 晏可佳：《中国天主教》，北京，五洲传播出版社，2004年，第71页。

Abstract: A large amount of Chinese had converted to Catholicism, since the late Ming dynasty. As a result, many Catholicism lineages had formed. They still retained traditional social custom in editing their pedigrees like other non-Catholicism lineages did. It is universally known that Pedigree Documents are valuable in studying Chinese historical figures. Remarkably, there was a flourish development of Catholicism in K'iang-nan district including Shanghai, during the late Qing and early Republic of China period. By studying several pedigree documents colleted by Shanghai Library which have relevant relation with Catholicism, will be helpful to study the history of those Catholicism lineages and some famous figures of modern Shanghai Catholicism church, especially in expanding our knowledge about several Chinese native clergies (e.g., Petrus Hoang, Laurentius Li, Firmino Chen, etc.).

Keywords: Pedigree; Catholicism lineages; Chinese Christian Texts; Shanghai Catholic History; Native Clergy

麦传世与《默想神工略说》——管窥清中叶甘肃地区天主教传播情况

郭婷*

摘要：本文尝试通过历史档案对比以及文本分析，探讨意大利方济各会改革宗传教士麦传世（Francesco Jovino 1688-1737）在甘肃凉州所撰《默想神工略说》一书的成书语境与神学思想，并由此管窥清中叶天主教在甘肃地区的传播情况，以及清廷禁教对天主教在中国传播方式、神学发展所带来的影响。

关键词：甘肃 天主教传教 方济各会 禁教 天主教默想

Abstract: This paper will discuss *A Brief Discussion of Catholic Meditation*, a book written by Reformed Franciscan missionary Francesco Jovino (1688-1737) during the time of Qianlong and Yongzheng's imperial edicts against Christianity in 1717 and 1724. We will first introduce the meditative tradition of Francisicanism, then sketch the historical and social context of Jovino's mission in Gansu. This context will allow a preliminary analysis of the theology of this book. By doing so, we hope to shed light on the Catholic missions in Gansu Province in mid-Qing period, and show how some missionaries responded to the edicts of persecution by promoting the spiritual traditions of Franciscanism.

Keywords: Gansu, Catholic mission, Franciscan Order, ban of Catholicism, Catholic meditation

一、绪论

本文尝试通过历史档案对比以及文本分析，探讨意大利方济各会改革宗传教士麦传世（Franceso Jovino 1688-1737）在甘肃凉州（今武威市）所撰《默想神工略说》一书的成书语境与神学思想，并由此管窥清中叶天主教在甘肃地区的传播情况，以及清廷禁教对天主教在中国传播方式、神学发展所带来的影响。[1]

学界对基督教在清中叶的传播很少论及在当时语境中传教士本人的神学思想。另一方面，对清廷禁教的大部份讨论都集中在耶稣会与清廷在礼仪之争上的分歧，方济

* 郭婷，英国爱丁堡大学宗教学博士，美国普渡大学社会学系研究员。

[1] 麦传世 (Francesco Jovino), 《默想神工略说》, 维也纳：奥地利国家图书馆 Österreichische Nationalbibliothek 藏手稿 （http://data.onb.ac.at/ABO/%2BZ43272308）。

各会（Franciscan Order）与道明我会（Dominican Order）在中国的传教事工通常被归入这一分歧的尾声。这种预设状态只有在讨论基督教新教传入中国、以及鸦片战争后采取新传教形式的天主教传教时才被打破。

事实上，禁教对天主教事工的传教方式和神学思想都带来了改变，造成了一种与时代、地方语境相呼应的天主教，即从公开的群体性的圣事和聚会转变为更为个人化、内在化的灵修默想。麦传世为教授这种实践方式，甚至特意用中文写就《默想神工畧说》一书，系统的介绍方济会的灵修传统、神学体系与默想方式。考虑到成书时期在官方禁教、教堂遭查禁之时，麦传世不仅自己寄宿于凉州官绅家中，更以其他私人宅第为宣教敬拜场所，在走访西宁时也在往地方官员家中赴宴时宣教，他在传教方式上的私人化趋向可见一斑。而默想这样一种个人化的宗教实践方式，似乎是对此情势的最佳响应。本文认为，对这种改变的形成具有重要影响作用的是方济各会的灵修传统，由此勾勒出方济各会如何在中国天主教灵修实践及神学发展中起到建设性的意义。通过重现传教史上比利玛窦（Ricci Matteo 1552-1610）等名人而言可谓无名小卒的麦传世在甘肃的经历，本文进一步指出有语境性的神学发展不仅仅发生在富裕的沿海地区，也可以在相对偏僻荒远的西北地区找到，进而对天主教神学在中国的发展做出一种新的诠释。

二、方济各改革派与默想灵修

方济各会是天主教的早期托钵会之一。它由亚西西的圣方济（Francis of Assisi 1182－1226）于 13 世纪时创立，反对教会对财产的占有，提倡贫穷生活，效仿基督受苦，复兴天主教灵性。在另一方面，圣方济注重教育与知识的建构；譬如我们会看到，方济各会的传教士在中国翻译了并不少西方神学作品，并且他们重视与中国士绅阶层的关系，后者实际上对禁教期间的传教工作起到极大作用。

更重要且更有趣的一点恐怕是方济各会的神秘主义和灵修传统。其创办者圣方济被誉为神秘主义神学家，圣徒传中记载他通过祷告，将折磨自身的病痛看做体验神的经历和得到救恩的保证。[1]他的作品《太阳弟兄赞歌》(The Canticle of Brother Sun)被后世认为是方济各会的灵修经典。[2]在此书中，天主映照在太阳、月亮、星辰及一切受造物中，万物都有其奥迹性的超越幅度。对本文而言，圣方济的这部灵修经典有如下意义：

第一，它表明基督宗教默想的根本是耶稣的道成肉身、受难、复活，并以此作为自己修行贫穷和顺从的榜样。

第二，在冥想方法上，天主教的神秘体验一般通过马赛克、雕像和绘画等媒介将

---

[1] Thomas of Celano,《灵魂的纪念和渴望》（*Life of Saint, the Remembrance of the Desire of a Soul, the Treatise on the Miracles of Saint Francis* II）, Hyde Park, NY: New City Press, 2004, 页 384。

[2] 见 Eric Doyle,《圣方济与弟兄姊妹歌》（*St. Francis and the Song of Brotherhood and Sisters*）, St. Bonaventure: Franciscan Institute, 1996。

圣经故事和圣人及基督形象可视化，使用记忆力、想象力、情感等在默想中进行响应甚至是对话，将此作为自己宗教虔敬性的一部分。 圣方济也遵循《罗马书》中所说的“其实，自从天主创世以来，他那看不见的美善，即他永远的大能和他为神的本性，都可凭他所造的万物，辨认洞察出来，以致人无可推诿。”（《罗马书》一章 20 节）但他更进一步，从与自然的融合体验中强调宇宙与人之间的密切关系，认为宇宙的秩序来自于二者都来自于造物主的爱和启示。在这点认识上，默想者要体会到天主的根本善（essential goodness）并在对造物主的赞美中合一。也因此，圣方济的神秘主义被认为是一种自然神秘主义，也有人说他是泛灵主义。但泛灵主义暗示着万物中泛在的神灵，而抵消了造物主的超越性；相反，圣方济对圣灵的理解是符合基督教正典的，他的诗歌遵从圣经和基督教礼仪传统而作。譬如《太阳月亮》中的默想就引述了《诗篇》一四八章 1 节“你们要赞美耶和华、从天上赞美耶和华、在高处赞美他”以及但以理的三位同伴因拒绝侍奉、敬拜金像而被扔入火窑时唱诵的赞歌，也就是次经中的“三青年赞美上主歌”（《达内尔书》三章 52 至 90 节）。[1] 由此可见，圣方济的默想是借经文的基础而依次推理，以产生预定的宗教情绪。

第三，圣方济本人对个人经历所作的神学阐释和转化是对通过个人经历灵修的生动例证：从根本而言，圣方济的灵修是个人化的。我们会看到，这三点在方济各传教士麦传世所著的《默想神工》之中，都起到提纲挈领作用，也得到根本的体现。

方济各会在圣方济在世时已发生内部分化。到 16 世纪有一批修士希望脱离已经颇成规模的方济各机构，建立独立的教团，以保证更古朴的修行。当时天主教也经历着外部宗教改革与内部求变的双重压力，以至于 1545 年起，罗马召开为期八年的天特大公会议（Council of Trent）， 以响应其在宗教改革的时代呼声中面对的诸多挑战和问题（包括马丁路德提出的“因信称义”新教神学及欲从罗马教会分裂出去的英国教会）。此次会议被认为是天主教复兴及反改教运动（Catholic Reform and Renewal）中的重要工具。方济各会也随之出现了新的分支，其中包括着重祷告、默想和灵修的改革派（*Riformati*: Reformed Franciscans）。这批改革派更强调祷告和默想之功。

天主教复兴运动历时多年，包括几个年代的发展与改变。早在 1532 年，教宗克蕾芒八世（Clement VIII 1536－1605）已准许他们建立自己的教团，听从总会长，但有自己的检察长。1579 年教宗格里高利十三世（Gregory XIII 1502-1585）规定其他守规派可以加入改革派。由于受到教宗支持，他们得以向远方传教，包括保加利亚、奥地利、波西米亚，还有中国。

三、方济各会在甘肃的传教工作：文字传教、民间冲突与官绅联系

方济各会并非最早来到凉州的传教士；早在 1708 年，法国耶稣会数学家杜德美(Pierre Jartoux 1669-1720) 与雷孝思(Jean-Baptiste Régis ?-1738)已经为给康熙皇帝测绘地图而来到凉州，在当地观看了日食。[2] 但他们停留的时间很短，重要传教工

[1] 同上，页 75。

[2] Etienne Souciet,《对中国古经和中印耶稣会士所选择的数学、天文学、地理学、历史学、医学的观察》,

作还是由意大利方济各会开始，传教士叶宗贤（Giovanni Battista Maoletti da Serravalle 1667-1725）是该修会中抵达中国的第一人。他本人的通报中记载，1711年凉州一年内有100多人受洗，1712年在兰州更是在一个月内就有170人；同年9月，方济各会士梅述圣（Antonio de Castrocaro 1668－1727）也在给罗马的信中说这是“全世界最繁盛的传教工作”。[1]

需要注意的是此时士绅阶层对叶宗贤传教工作的关注。叶宗贤1712年8月在兰州一个月内收归的170人中有30名士绅，[2]他们非常愿意接受天主教教条与学说。这些有一定社会地位和影响力的阶层的皈信，很可能在当地社会引领了信教的风气。

士绅阶层的大规模皈依可能与叶宗贤的传教策略有关。叶宗贤本人热衷汉语文字，在三年中发放了两千余本有关圣教的中文书籍。[3]1710年，教宗克莱芒发布第十号通谕，规定教徒不可向偶像物品或遗照敬礼，[4]叶宗贤又另需起草文字以细述天主教礼仪和教规，以满足当地教徒团体聆听的需要。[5]叶宗贤共撰就五本书，一本关于天主本体论，三本分别关于灵魂，天堂和地狱，还有一本专门解释十诫。根据通报，这五本书都在甘肃省内大规模流传。[6]1714年他也曾通报道自己如何在西宁受到士大夫的热情招待，他们希望他能教授欧洲科学、数学、哲学及神圣法。他们甚至盛情邀请他同食，作为回礼，而叶宗贤请他们来住所同食。[7]附近地区的官员和绅士们也邀请他去教他们宗教事宜，他带了书籍过去分发。[8]这些都说明在叶宗贤甘肃地区的与受过教育的士大夫之间的紧密联系，以及后者对说理性和个人阅读化的传教方式有大量需求。这与甘肃巡抚黄廷桂三十年后所通报的“康熙五十一年间由西洋人麦传世叶宗贤二人先后来兰于东门外创立教堂当时有无知愚民崇奉其教吃斋诵经”不符。[9] 黄廷桂记载“甘肃地处边陲土瘠民贫，耕牧者多，识字者少”，[10]此处对这种社会结构的强调可能是因为清廷不希望形成一个具有一定影响力的受教育的基督徒群体。叶宗贤记载他为大量士人施洗，认为在甘肃虽然生活不易，但对当地士绅比其他地区更愿意皈依。[11]

这些官绅联系对后来传教工作所遇困境有关键作用。1713年，叶宗贤通报说兰州

见 *Observations mathématiques, astronomiques, geographiques, chronologiques, et physiques tirées des anciens livres chinois ou faites nouvellement aux Indes et à la Chine par les pères de la Compagnie de Jesus* (Paris: Rollin, 1729), 页 35。耶稣会士孟正气(Jean Domenge)更早来到凉州也是有可能的，因为他1706年在兰州时曾提到凉州的几家教徒。见 Joseph Dehergne,《1552－1800年间在中国的耶稣会士传》 *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Roma: Institutum Historicum S.I., 1973), 页 78; 耶稣会罗马档案馆（Archivium Romanum Societatis Iesu, JapSin），Epistolae Sinarum, 169卷 81页。

[1] Archivium Propaganda Fide 罗马传信部档案馆(传信部档案) SRC Indie 12, Giovanni Maoletti 1712年8月2日; 传信部档案 SRC Indie 12, Antonio de Castrocaro 1712年9月7日。

[2]方济各会士梅述圣（Antonio de Castrocaro）报告说有 26 名，见传信部档案 SRC Indie 12, Antonio de Castrocaro 1712年8月25日。

[3]传信部档案 SRC Indie 12, Giovanni Battista Maoletti, 1713年8月22日。

[4] 与礼仪之争相关的讨论，见 Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*. Leiden: Brill, 2001 与李天纲，《中国礼仪之争》，上海：上海古籍出版社，1998年.

[5]传信部档案 SRC Indie 12, Giovanni Battista Maoletti 1713年8月22日。

[6]同上。

[7]传信部档案 APF SOCP 27, Giovanni Battista Maoletti 1714年8月4日。

[8] 很可能是凉州府。见传信部档案 SOCP 27, Giovanni Battista Maoletti 1714年7月20日。

[9] 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，中国第一历史档案馆编，北京: 中华书局，2003 年，卷一，页 123。

[10]同上。

[11]传信部档案 SRC Indie 12, Antonio de Castrocaro, 1712年8月25日。

的道教和佛教群体迫害天主教，他本人几乎被扔进黄河，因兰州府的某官员（secondo governatore della città）出手相救才得以幸存；[1]在 1717 年的通报中他也称当地曾对他伸出援手的官绅为“友好的官员”（li mandarini amici）。[2]在当地官员的支持下，兰州某一私宅甚至开放了一隅作为专为妇女所用的小礼拜堂。[3]

叶宗贤的经历说明两点：第一，他在甘肃地区的传教方式已经侧重文字和说理，针对的是受过教育、通晓文字的阶层，也相应地与士绅和官员保持了良好的关系。第二，当时他面对的冲突和迫害大部份来自民间，而他与地方官员有良好的关系在这些冲突中带给他们的帮助，使得方济各传教士在接下来的朝廷下达的禁教中得以继续传教工作。

四、从盛世到排教：麦传世传教方式的家庭式及私人化

1716 年，传教士麦传世被派往兰州地区援助叶宗贤的传教工作。当时他到中国不过是三年时间。同时，他富有隐忍耐性的个性可能在以默想为主的传教方式中起到特别作用。据记载，叶宗贤因抱怨当地气候严寒而从一位西宁的亚美尼亚天主教徒那里购买昂贵的羊皮大衣，[4]而麦传世并未在这些方面提出任何要求。传信部档案中也有通报说没有人像他那样愿意去甘肃那样偏远的地方。[5]

1717 年，广东碣石镇总兵官陈昴疏请康熙禁绝天主教获准，清廷开始大规模全面禁教。[6]此次禁教对甘肃地区事工的影响可从叶宗贤与麦传世的通报中可见一斑：1719 年，叶宗贤通报兰州事工遭受影响，过去八年内 212 名受洗的教徒只有 30 名来参加了礼拜。人为的攻击和自然灾害使他感到内外交困：瘟疫与地震横行，大旱也让生活成本更高，针对天主教的谣言四起。他决定迁去西安，将兰州的事工留给麦传世，认为自己无法给麦提供任何帮助。[7]1720 年，麦传世也提到在没有官府票据的情况下传教非常困难。[8] 1722 年，麦传世通报因为公开禁教，他在凉州受到的迫害增多。同时又战乱四起，食物稀缺，物价飞涨，让基本生活和传教都变得步履艰难。[9]1723 年，麦传世从凉州通报饥荒战乱，称自己为“全中国最渺小、最无用、最僻远的传教士”（il minimo, inutile, e più lontano missionario di Cina）。[10]

但当地天主教徒雪中送炭。麦传世曾于 1722 年通报道他在过去 8 个月内完全生活在当地教徒的奉献之上。他也通报说自己能够继续传教，甚至有新教徒来皈依。[11]

---

[1]传信部档案 SRC Indie 12, Giovanni Battista Maoletti 1713 年 8 月 22 日。
[2]传信部档案 APF SRC Indie 13, Giovanni Battista Maoletti 1717 年 9 月 12 日。
[3]同上。
[4]耶稣会档案 JapSin. Epistolae Sinarum, I. Giovanni Battista Maoletti, 1706 年 8 月 16 日。
[5]传信部档案 SRC Indie 18, Memorie degli affair concernenti varie occorenze delle missioni 1726 年 12 月 20 日。
[6] 见 Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, *Volume One* 与李天纲，《中国礼仪之争》。
[7]传信部档案 SRC Indie 14, Giovanni Battista Maoletti 1719 年 8 月 8 日。
[8]传信部档案 SRC Indie 15, Francesco Garretto 1720 年 8 月 5 日。
[9]传信部档案 SRC Indie 16, Francesco Jovino, 1722 年 8 月 10 日。
[10]同上，1723 年 6 月 26 日。
[11]同上，1722 年 8 月 10 日。

1723 年他在去年那一户家庭居住已有一年，他们依然在经济和精神上都支持着麦传世，每个月甚至都有新的信徒前来受洗。[1]

试想能够长时期扶持传教士生活、并在诏书禁教之下继续协助传教工作的，应该是有一定经济基础和社会地位的家庭，应该就是之前曾在叶或麦处受洗的官绅。这也是方济各会在甘肃地区针对知识阶层传教的又一例证。而我们也可以看到麦传世此时的传教方式已经转向私人化，传教和活动场所都变为私宅，他也形容教徒们为“至亲的基督教团体”（queste carissime Christianità）。[2]

1724年，麦传世依然在凉州得到官员的庇荫。皇家武官的腿伤需要麦传世的医治，这位官员甚至写信给朝廷，要求麦传世留任。[3]他与官绅乃至皇族的关系也可以从葡萄牙传教士穆景远（Joannes Mourao 1681-1726）身上看出：穆景远本人曾任朝廷御用翻译官，与九阿哥胤禟（1683-1726）关系亲近，也因此在雍正继位问题中牵连年羹尧谋反案，被流放到西宁，并病死于斯。[4]但麦传世不顾政治纷争与自身安危，特意去西宁探望穆景远。西宁的事工在1724年已经分崩离析，当地主要的两位天主教徒是一对和九阿哥一起被流放到当地的兄弟。麦传世带着80岁高龄的藩王及儿孙家眷，在西宁找到叶宗贤八年前在此建立的教会。兰州新上任的道台对他态度颇为正面，屡次拜访教会，又宴请麦传世，把他奉为座上宾。他也并非只是被动地领受荫惠——在兰州的两年中，麦传世曾通过贿赂官员、向官员求情等途径求助，[5]可见颇为熟稔官场习惯。

麦传世的情况也并非始终安然，他仍旧受到大环境禁教的冲击。虽然兰州和凉州的教会尚存，有一间专为男性教徒所用的教堂却遭到官员封禁，另作他用。但他仍旧能够在困境中寻获路数，继续传教：譬如兰州那间专为妇女而设的教堂依然活跃，该教堂乃私人宅第，麦传世曾在那里劝进不少官员皈依。[6] 1726年他因为没有票而被驱逐到广州，但两年后随身的三位侍从确保他得偷偷得以平安返程。根据广州传教士们的记录，他与前任叶宗贤的传教方式一脉相承：叶侧重文字说理，麦传世亦通过牧职和书籍来宣教。[7]

1728 年，他再次回到凉州。1733 年，麦传世提到自己受到严重迫害，在外必须乔装打扮；原本蓄着胡子的他担心被人认出自己是外国人，不得不辛苦地一根根拨去，在他的大鼻子上也得加膏。另外必须天天待在家中，若出去便感觉自己像犯人， 别人也会以为他是流浪汉或穆斯林。[8]1737 年他被封为山陕代牧主教，但因为不想离开 1500 名教徒而未赴西安领受按立。同年，麦传世在凉州去世，安葬于甘肃省凉州市李氏家族坟墓。[9]一位西洋传教士能与当地家族同葬，更说明麦传世与当地人的关系之密切；

---

[1]同上，1723 年 6 月 26 日。

[2] 同上。

[3]传信部档案 SRC Indie 16, Memorie dalla Cina dell anno 1724。

[4]张华克, “允禟、穆景远的满文十九字头解读”, 《中国边政》192 期 (2012)，页 90-92。

[5]传信部档案 SRC Indie 16, Memorie dalla Cina dell anno 1724 年。

[6]传信部档案 SRC Indie 18, Memorie della Cina del 1726 年。

[7]传信部档案 SRC Indie 18, Memorie degli affair concernenti varie occorenze delle missioni 1726 年 12 月 20 日; SRC Indie 19, Supplemento della Memorie degli affari concernenti varie occorenze delle Missioni del 1728 年。

[8] Gianstefano Remo, 《哪啦哪镇教会史》 *Della Nolana ecclesiastica storia* (Napoli: Stamperia Simoniana, 1757), 页 526 。

[9] 《武威市民族宗教志》 (兰州：甘肃民族出版社，2002)，页 229。此墓一直被误认为属于有名的早期传教士方玉清(Stephano Lefèvre 1597-1657)，但从耶稣会档案里的方玉清传我们能知道方玉清从来没去过甘肃。

他在世时所宣教理、所撰文字，也应该曾受到极大重视。

五、默想神工

麦传世曾经翻译过《圣经》旧约，[1]但其著作中只有《默想神工畧说》这一本得以留存。该书的出版记录不存，可能当时仅以手抄本的形式流传。鉴于资料之有限，本文就此书为例，管窥麦传世的传教策略，尤其是他如何在禁教风潮下通过文字与当地教徒进行沟通。

此书以文言写就，开篇即点明作者为“明远西方济各会麦传世”：“远西圣方济各会麦传世述。或问圣教有默想之工，愿闻其义，曰诸工之中，惟默想之工乃大有利益焉。”。[2]书中以说理为主，教导信徒如何通过自身灵修和默想的方式，加深对天主教的理解和信仰。具体成书日期不明，但 1728 年的传信部提到麦传世的汉语书写能力之高令人称奇[3]，而他 1713 年才来到中国，当时的汉语应该未达到能够撰述的水平，所以应该是在那十多年间逐渐在语言文字能力上有所精进。考虑到成书所需的时间和稳定的生活，以及书中内容对知识阶层的针对性，很可能是在官方禁教后，1722 年开始在当地官绅家庭避难的那一年间为了传道的需要而写成。

《默想神工》一书一共 36 页，可大致分为四个部分。[4]第一部分介绍默想神工，第二部分翻译《圣母七苦玫瑰经》，第三部分附译当时教宗五尔巴诺第八（Urban VIII 1568-1644）的祝文，第四部份附译日课神工息要。

1 基督教独有的灵修和神秘主义

前文提及阿西西的圣方济的默想虽有神秘主义色彩，但默想对象终极在于一个三位一体的神，因此与其他宗教传统的冥想有所不同，代表了一种基督教所独有的神秘主义。如麦传世写道：

谨陈其略于左。默想有总、功二义。总义者，凡人不拘何处，不论何时行住坐卧，

Archivio della Postulazione Generale. Stephanus Lefevre. Copia publica transumpti processus ordinaria auctoritate constructi in Vicariatu Apostolica Xensi (seu Sheng-si) meridionali super fama sanctitatis vitae, virtutem et miraculorum S.D. Stefani Faber 1904-1906. 1915。

[1] Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Sankt Augustin: Monumenta Serica, 1999), 页 26。

[2] 麦传世，《默想神工畧说》，页 1。

[3]传信部档案 SRC Indie 19, Supplemento delle Memorie degli affari concernenti varie occorrenze della Missioni del 1728 年。

[4] 原文无页码，为笔者另加。

起一善念。或想　天主之恩德，或想圣教之道理，或想灵魂之事业，皆默想之总义也。若其功义则有四端：一曰预备、二曰默想，三曰动情，四曰取益。预备者何？凡欲默想即至　天主台前叩首伏地，闭肉眼，启神目，若亲对　天主尊颜，兢兢业业。先谢其仁慈洪恩，后自谦自抑，切思我大罪人何敢与　天主晤语，逐认一己之卑贱，赞扬天主之尊贵，且追念生平所犯诸罪，悔改祈宥，复望　天主增力加佑，并驱杂念，纯心以行默想之工云尔。[1]

他告诉教徒默想的对象要以“天主之恩德，或想圣教之道理，或想灵魂之事业”为中心，默想的在于起动个人联系之情，从而使自己的信仰得到精进。他继而写道：

默想者何？即深思细释圣教道理一端，如万民四末之一，或天主、降生、受难、复活、升天之事，或世间苦乐之微暂、吉凶之虚假，或　天主爱人待人之思，或　天主之妙有威严，或本身之卑贱，未生之前如何，生时如何，并居世死后如何，或灵魂罪过，十诫七罪无一不犯，思念言行无日不差，或当为之善而弗为，当戒之恶而弗戒，或自己所犯之罪，或引人所犯之罪，难数其多寡，难定其轻重。诸如斯数，皆默想之条目也。[2]

这与阿西西的圣方济在《太阳月亮》中所表述的默想方式一致，都是以耶稣基督的受难、钉死与复活升天为默想对象，以天主的全能伟大与安排为默想目的，通过个人内心的感受和自省，进以理解人与天主的关系。

2. 效法耶稣

《圣母七苦经》乃天主教灵修的重要作品，来自圣母忠仆会（Servite Order）。该会是天主教最早的托钵修会之一，以注重苦行与灵修著名。在 1964 年出版的《祈祷与中国传教之工作：从 1628 年『天主圣教念经总牍』开始至今》中介绍了 1823 年翻译的《圣母刺心七重苦经》，为《袖珍日课》的一部份；[3]这说明第一，《圣母七苦经》在天主教实践中的地位；第二，早在一个世纪之前，麦传世已为这份重要的经文提供了一份翻译。这也说明《默想神工畧说》一书不仅在传教史上，更在天主教神学本身具有重要性。

《圣母七苦经》的祷文有其特定顺序，第一部份都在于理解、领悟耶稣的受难。

---

[1]麦传世，《默想神工畧说》，页 2-3。

[2]麦传世，《默想神工畧说》，页 3-5。

[3] Paul Brunner，《祈祷与中国传教之工作：从 1628 年『天主圣教念经总牍』开始至今》(*L'Euchologe de la mission de Chine. Editio princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours* Münster : Aschendorff, 1964), 页 344-45。

这与《默想》一书的顺序相符：开篇，麦传世道“凡人一刻之间，怀想我受难之事，其功其益，较他人守期年严斋行期年若工更大？”[1] 可见麦传世在著书时刻意模仿《圣母七苦经》为代表的默想传统。

这一传统的神学依据是 “效法耶稣”（Imitation of Christ），通常追溯至新约作者使徒保禄。譬如在《得撒洛尼前书》一章 6 节中有“你们虽在许多苦难中，却怀着圣神的喜乐接受了圣道，成了效法我们和效法主的人”。法国方济各会属灵派神学家彼得约翰奥利维（Peter John Olivi，1248 - 1298）提出属灵派的历史观，认为人类历史应该从上帝拯救世界的三个时期来理解，每个新时代来临都会伴随苦难。[2]如此，对圣灵时代的盼望将人类苦难合理及合法化。正如希尔所说，“通过苦难得享荣耀的说法，在确信末世即将来临的思想背景下，更给人以崇高的感觉”。[3]

这一神学概念在后世的形成通常追溯至成书 14 世纪新灵修（Modern Devotion)时期的《师主篇》（*Imitation of Christ*；旧译《轻世金书》），由耿稗思（Thomas à Kempis 1380-1471）写就。耿稗思写道，“主说：“跟随我的，决不在黑暗中行走”（《若望福音》八章 12 节），这是基督对我们的教训。我们若是愿意得蒙真理的光照，脱离内心的黑暗，就该效法他的生活和行为。所以，我们首要的工作，就是默想耶稣基督的生活。”[4]他接下去写道，“基督的教训远胜过古圣先贤的一切教训：人借着圣灵，就必在其中找着隐藏的吗哪。但是许多常听基督福音的人，由于没有基督的灵，所受的影响却很小。所以，无论何人想要完全感受明白基督的话，就必须努力完全活出基督的生命。”[5]《默想》一书与之开篇及宗义相似，可以说是参考了基督教灵修的经典而作。此书为甘肃地区天主教徒而作，可见不仅在实践上，麦传世是在神学上用心为受众梳理灵修的。

3. 人论

天主教的人论重人与天主的关系，而与该词汇在社会科学中的意涵有所不同。在天主教神学中，天主全能，创造有形无形万物，超越人类所能感知和理解的范围；但同时天主有其位格，既超越（transcendent）又内在（immanent）于人的生命之中。因此只有通过耶稣基督的道成肉身来理解，通过基督对人类生活的介入及其救恩，来理解天主对造物的恩典与安排。亚当受了诱惑后丧失了心中对造物主的信赖，并妄用天主所给予的自由违背天主命令，人的原罪就在于此。如创世纪所言，“因为那一天你吃了,必定要死”(《创世纪》二章 17 节)。罪是对天主缺乏信心。耶稣基督作为全然的神和全然的人，与圣灵同为天主的位格之一，被认为是“新亚当”，借着死在十字架上的听命(《斐理伯书》二章 8 节)，偿还了人类始祖亚当偷食禁果的抗命。因此

---

[1] 麦传世，《默想神工畧说》，页 1。
[2] 弗里德里希·希尔(Friedrich Heer)，《欧洲思想史》（桂林：广西师范大学出版社，2007），页 169。
[3] 同上。
[4] 耿稗思（Thomas a Kempis），《师主篇》，http://www.tkgsh.tn.edu.tw/friends/chaplain/94-6blessing/Imitation/imitation.htm, 下载日期：2015 年 4 月 11 日。
[5] 同上。

《宗徒信经》中勘定，信徒必须信“全能者天主圣父，化成天地。我信其唯一圣子、耶稣基利斯督我等主……我信其受难，于般雀比拉多居官时，被钉十字架，死而乃瘗。我信其降地狱，第三日自死者中复活。我信其升天，坐于全能者天主圣父之右。我信其日后从彼而来，审判生死者……我信肉身之复活。”

信经也表明，人的完整和幸福在来世而非今世中，今世在于对“基督再临”与“末世审判”的期盼。出于末世论（eschatology）的观点，在耶稣再临时进行审判之前，人在今世中做工、挣扎。这些观点在《启示录》中有罪形象的描绘，包括末日灾难、审判、战争和基督再临时的新天新地。这种对来世的期盼可以从麦传世的《默想》中看到：

默想天堂，想如灵魂上升过九重诸天，至广大光明真福之所，目见无数天神圣人迎我庆我，且引我见圣母　耶稣及　天主荣光。想及此，心愿始满，真福始得，其乐亦至无穷。动情者何？人孰无情，事感于外，情发于内，自然之理也。默想时，如灵魂亲见所想之事，故不得不发相应之情，如默想四末之状，必发恐惧痛悔等情，且轻视世俗之祸福，肉身之苦乐，惟以天国之永乐为重，灵魂之实德为贵，或感谢　天主待我至此，不忍早罚地狱，或祈望　天主赐我所预备之天福。如默想吾主受难之事，切思受难者是谁，受难为何，必发哀怜叹息之情，或感戴赞颂吾　主，或怨恨责罚自己，或愿救吾　主于恶党之手，或愿同吾　主被恶党钉死。如此诸情，难以尽述，惟于默想之时，不觉随感而自发也。[1]

在今世中，人类始祖的堕落之后人性遭到腐败，在基督的恩典之外，人还必须对自身的实现和救赎负责，因此必须做工。对中世纪的天主教神学而言，赎罪是在承认基督恩典之外的必要实践。麦传世有多处论及人的属性，如“罪人”，“本身之卑贱”，道出他的人论观。该观念认为现实世界的腐败是由于人性堕落，因而道德有其相对性，人性亦有其不完整性：

譬如默想死条，想如将中断息之势，乘卧无力，上见　天主之义怒，下见狱火之酷烈，左有魔鬼之嫉妬诱惑，右有亲人之私爱难割，前有生平所犯各罪，后有　天主永远赏罚，内而灵魂战竞恐惧，外而肉身弱劣疼痛，世福皆无用，势位皆无能，惟功过无一可遗。想及此，可为痛哭，可为流涕，可为长太息。默想审判想如亲诣　天主台前，目见威颜耳。听怒语，魔鬼告我，天神责我，欲隐瞒而不得，欲躲避而不能，想及此，能不恐惧者谁乎？能不羞愧者谁乎？能不悔懊者谁乎？[2]

麦传世在此对审判的合理性做了解释，在他对地域之火与魔鬼的描述中，也说明

[1]麦传世，《默想神工畧说》，页 7-9。
[2]麦传世，《默想神工畧说》，页 7-9。

了懊悔的必要性。

但天主教的人论也以基督的恩典为中心。如麦传世写道："吾诸行为不足为献，故先蘸洗以耶稣宝血，同其生平及诸难功劳，并圣母诸圣功劳，方敢齐献天主。"[1]这是对基督献身的认可。

4. 人之称义

宗教改革时期马丁路德提出"因信称义"（justification by faith），对上帝的信心本身是称义的媒介，而非通过善工（如罗马教廷认可的赎罪圣礼）；因信称义的神学依据常引旧约《创世记》中的"亚巴郎相信了上主，上主就以此算他的正义"（《创世记》十五章 6 节），也就是说，人被称义的唯一方法，是以信心为媒介，来领受上帝的恩典。《厄弗所书》二章8至9节"因为你们得救是由于恩宠，借着信德，所以得救并不是出于你们自己，而是天主的恩惠；不是出于功行，免得有人自夸"及《罗马书》一章 17 节"因为福音启示了天主所施行的正义，这正义是源于信德，而又归于信德，正如经上所载：'义人因信德而生活。'" 也常被引以为据。

而天特会议颁布称义诏令，界定了称义的有限性，认为信仰并非得救的充分条件。麦传世写道"悔改祈宥复望，天主增力加佑"，说明默想者本身的信仰不够得救，因而需要另加行为（譬如悔改祈宥复望），期盼得到增力以得赦免。所附译的教宗诏书也说明同样意思：

我众将己之罪恶，与主之刑罚，两相较拟，以吁告天主。今追念往愆，觉所被诸患，未及应罚之万一，昔犯之罪重大，今受之苦微轻，每痛觉罪罚，而悔改无心；虽力屈刑下，而旧染未除；虽内觉忧痛，而弗肯俯首屈服。终日叹息于苦中，未常[尝]醒悟而迁改。主宽待我，我尚不知歹；主责罚我，我又不堪当。主责罚我时，泣认己罪；主责既毕，随忘前泣。主怒而持刑，我众定图改；怒息而停仗，我众不践所誓。刑至号泣求赦，刑止触怒招罚。今我众犯，痛悔吾罪，伏恳赦宥，设主不赦，安免终刑，念而化成微贱仆役，令其恒求主恩。故恳望全能圣父恩□我众祈求，以为耶稣基利斯督。亚孟。[2]

此行表明麦传世对称义这一重要神学概念的认识与天特会议的界定相吻合，认可并回应了天主教复兴与反改革运动的神学纲领，颇具时代意义。

[1]麦传世，《默想神工畧说》，页 22。
[2]麦传世，《默想神工畧说》，页 17-18。

5. 对传教事业的忠心

该书第三部份翻译五尔巴诺第八的祝文，距离麦传世有几个世纪之隔，他当时在位的教宗应是克莱蒙十二（Clemens XII 1652-1740）、伊诺僧十三（Innocentius XIII 1655－1724）及本笃十三（Benedictus XIII 1649－1730）。选择五尔巴诺第八，可能与该教宗对传教事业的支持有关。乌尔巴诺第八打破了耶稣会独占传教的传统，使得其他修会，包括方济各会，有来到中国传教的可能。麦传世特意翻译这一段，可能也是向他的读者强调来中国传教的意义，对甘肃地区教徒给予他的说明表示肯定与感谢。

从以上分析中我们也可以看到，这是一本为知识阶层写就的读本。本书的文本在于对个人祈祷与默想方法的介绍，意味着受众必须是受过教育、熟通文字、能够阅读并理解文本的人。

第二，这是一本根植于天主教灵修传统、为中国读者介绍该传统、梳理其神学系统的作品包括灵修原理与方式、天主教灵修经典《圣母七重苦经》、日课，都在于教导教徒如何私下独自实践信仰的方式。

考虑到成书时期在官方禁教、教堂遭查禁之时，麦传世不仅自己寄宿于凉州官绅家中，更以其他私人宅第为宣教敬拜场所，在走访西宁时也在往地方官员家中赴宴时宣教，他在传教方式上的私人化趋向可见一斑。而默想这样一种个人化的宗教实践方式，似乎是对此情势的最佳响应。加之上文提及，叶宗贤与麦传世二人都注重的说理与文字，所吸引的信徒大多能通过阅读来了解、接近和理解天主教信仰。《默想神工畧说》这样一本为清中叶中国基督徒而着、简要而系统的介绍天主教默想灵修的小书，可以说是说明了对那个特定时期的传教方式、信徒构成、宗教实践方式的做出的概况；不仅是在当时特定语境下的时代缩影，也是对该语境的神学回应。

五、小结

本文尝试通过方济各会传教士麦传世的作品《默想神工畧说》一书的成书背景、文本结构及神学思想进行了初步探讨。本文指出，麦传世书中对个人化默想的强调极有可能暗含了天主教传教在康熙与雍正禁教期间的改变，即从群体性的圣事和聚会转变为更为个人化、内在化的灵修默想；方济各会的默想灵修传统、叶宗贤及麦传世二人在甘肃地区传教时偏重的说理方式、对西方人文及科学研究的介绍吸引了当地的知识阶层，所带来的二人与该基层的密切关系使这种传变成为可能。由于麦传世在甘肃接触的大多为有一定社会基础的知识阶层，使他得以在禁教和对传教士迫害期间得到保护，并能有著书立说的条件；另一方面，也正是因为知识阶层对文本的青睐和理解能力以及类似的社会关系网络，促使着成默想灵修一书，以便于通文字的信众能以私下阅读的方式，在禁教期间继续实践信仰。

这种内化信仰和传播实践的方式，使天主教得以在官方迫害和禁止时期，仍在甘肃地区得以流传并得到延续。由此，流传下来的麦传世《默想》一书，成为管窥清廷禁教期间天主教传播方式的一扇窗：传教活动并非单线性的盛与衰，而是在不同层面有着不同程度和形式的表现。由此，本文也对官方禁教之下，天主教在甘肃地区得以传承作出了解答。

碍于篇幅，本文未能就麦传世《默想》一书中所包涵的神学思想作进一步的剖析。希望以此文抛砖引玉，引起更多学界对清中叶西北地区个人化、内省式传教和实践方式的关注和讨论。

参考文献：

Brunner, Paul.《祈祷与中国传教之工作：从 1628 年『天主圣教念经总牍』开始至今》*L'Euchologe de la mission de Chine. Editio princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours.* Münster : Aschendorff, 1964.

Dehergne, Joseph. 《1552-1800年间在中国的耶稣会士传》*Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800.* Roma: Institutum Historicum S.I., 1973.

Doyle, Eric.《圣方济各与弟兄姊妹歌》*St. Francis and the Song of Brotherhood and Sisters*. St. Bonaventure: Franciscan Institute, 1996.

弗里德里希·希尔(Friedrich Heer)，《欧洲思想史》。桂林：广西范大学出版社，2007年。

耿稗思（Thomas a Kempis），《师主篇》，http://www.tkgsh.tn.edu.tw/friends/chaplain/94-6blessing/Imitation/imitation.htm, 摘录于2015年4月11日。

李天纲，《中国礼仪之争》，上海：上海古籍出版社，1998年。

麦传世 (Francesco Jovino),《默想神工略说》。维也纳：奥地利国家图书馆 Österreichische Nationalbibliothek 存手稿。可见 http://data.onb.ac.at/ABO/%2BZ43272308，摘录于2015年5月26日。

传信部档案馆，罗马 (Archivium Propaganda Fide).

耶稣会档案馆，罗马 (Archivium Romanum Societatis Iesu)

《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，中国第一历史档案馆编。北京: 中华书局，2003年。

Souciet, Etienne. 《对中国古经和中印耶稣会士所选择的数学、天文学、地理学、历史学、医学的观察》*Observations mathématiques, astronomiques, geographiques, chronologiques, et physiques tirées des anciens livres chinois ou faites nouvellement aux Indes*

et à la Chine par les pères de la Compagnie de Jesus. Paris: Rollin, 1729。

Thomas of Celano,《灵魂的纪念和渴望》*Life of Saint, the Remembrance of the Desire of a Soul, the Treatise on the Miracles of Saint Francis* II. Hyde Park, NY: New City Press, 2004.

《武威市民族宗教志》。兰州：甘肃民族出版社，2002 年。

张华克,"允禟、穆景远的满文十九字头解读"，《中国边政》192 期 (2012)，页 89-124。

Remo, Gianstefano。《哪啦哪镇教会史》 *Della Nolana ecclesiastica storia*. Napoli: Stamperia Simoniana, 1757.

Standaert, Nicolas (ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*. Leiden: Brill, 2001.

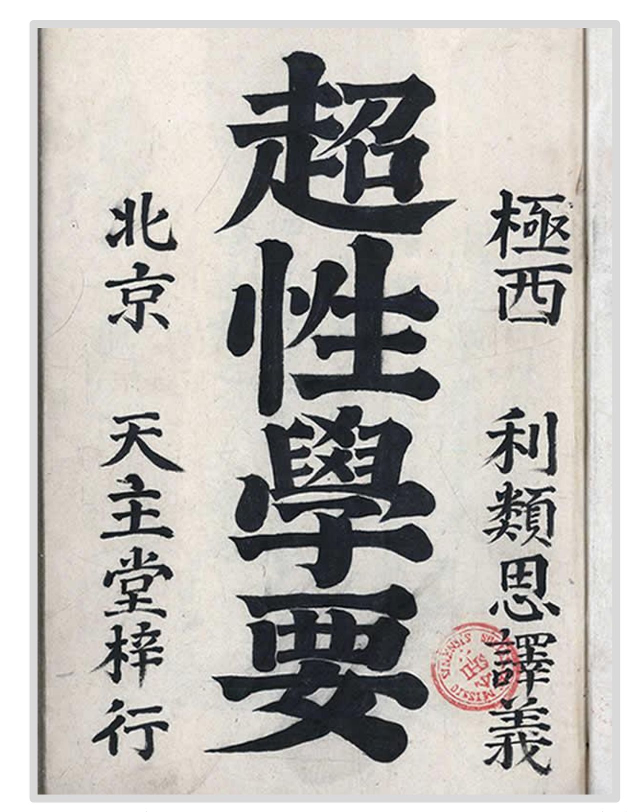
Zetzsche, Jost Oliver. *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China.* Sankt Augustin: Monumenta Serica, 1999.

珍稀汉语基督教文献选辑

Selected Texts of Rare Writings of Chinese Christianity

《超性学要》卷一[1]

極西利類思譯義，肖清和、郭建斌點校



序

維皇錫福，恒性班矣；私智紛糅，靈承濁矣。不有孽種，亢宗何彰；不有象賢，亭毓疑薄。夫不物物匠意以成冶，而莫禁不詳之躍鳴，不事事排檠以就彀，而時有應節之破的，則錫福同而自求以承福者異也。是知性學淳漓，從人介度，非天之有以抑揚之。學者能由性見天，由天驗全，深洞夫林總均秩，裒益無庸，物我參觀、功用互證于聲臭睹聞表，順符帝則，盡人而皆修吉，庶無負臨汝默牖意乎。今觀《超性學要》譯義，娓娓數千言，疏、引、駁、正，不憚覼縷，旨各循倫，義期蔽類，昌明天學，喫緊為人，撮其要領，與吾儒小心昭事、求福不回之指歸，其揆未嘗不一。第吾儒之言維皇者不可形埒，而西儒之言天主者確有宗傳，斯不無差別耳。語曰：“東西海有聖人出焉，此心此理同也；南北海有聖人出焉，此心此理同也。”亶其然與。

西蜀胡世安題

超性學要自序

大西之學凡六科，惟道科為最貴且要。蓋諸科人學，而道科天學也。以彼較此，猶飛螢之於太陽，萬不及矣。學者徒工人學，不精天學，則無以明萬有之始終，與人類之本向、生死之大事。雖美文章、徹義理、諳度數、審事宜，其學總為無根，何能

[1] 點校本《超性學要》**三十卷**將由鳳凰出版社出版。

滿適人心，止於當然之至善，享內外之真福乎？故非人學，天學無先資；非天學，人學無歸宿，必也兩學先後聯貫乃為有成也。天學西文曰陡祿日亞，云陡指天主，本稱陡斯，云祿日亞，指講究天主事理也。天主事理，匪夷所思，咸賴古今《聖經》為準，蓋《聖經》傳自天主，或默啟人，或遣神詔，或係降生口授，古來代有聖賢，著論發明，能令教理大彰，無復疑義，異說百種當之，立見瘢疵，隨自消滅，而我萬民乃得罄誠滌慮，以歸一宗。其間傑出一大聖多瑪斯，後天主降生一千二百餘年，產意大里亞國，乃更詳考《聖經》暨古聖註撰，會其要領，參以獨見，立為定論，若一學海然，書成命曰“陡祿日亞”，義據宏深，旨歸精確，自後學天學者悉稟仰焉。是書有三大支，支分為論，論凡數百，論分為章，章凡數千，章分為辯、為反、為解、為答，而辯反解答中，又各有始有終，此其數則更僕難終矣。然而由初迄末，層層相發，序若鱗次，纍纍交承，貫似珠連，望之浩瀚，擬河漢之無極，悉意探窮，紗解靈詮隨觸而出，讀者莫不爽然自失，怡然首肯也，學者推為群言之折衷、諸理之正鵠、百學之領袖、萬聖之師資，豈不然哉？旅人九萬里東來，仰承先哲正傳，願偕同志將此書遍譯華言，以告當世，自慚才智庸陋，下筆維難，兼之文以地殊，言以數限，反覆商求，加增新語，勉完第一大支數十卷，然猶未敢必其盡當於原文也，續成大業尚假歲月焉。

順治甲午孟春極西耶穌會士利類思題。

超性學要凡例

一、超性學，本名“陡祿日亞”，論非人性之明所能及者，乃出天主親示之訓，用超性之實義，引人得永福也。他學但依本性之力，推求物理，不免差謬，豈能引人得之哉？詳首論。

一、性者，天主所為造化諸物所以然之公理也。

一、本學稱要，舉其槩也，實詳且廣，且論此學者，有多大學士，曰加益大諾，曰穌亞肋，曰瓦思格。然而大要畧具於此矣，蓋謂其原本云。

一、引經言，有古經，有新經。古經乃天主未降生，啟示先聖，令傳普世。新經乃天主降生後，親示宗徒之訓也。

一、引聖言如奧定，如熱路尼摩，如盎博羅削，如額我畧，如把西畧，如納漿澤訥，如亞達納削，如基瑣斯磨，此八大聖師所撰著，並能會其要領，復出己見，以垂定論。

一、引亞利言，蓋亞利乃格物窮理宗師也。所著書凡數百卷，今所存者，百二十卷而已。物物之性，性性之理，無不備解，著為定論，凡窮理者皆宗之。

一、物之所以然有四：曰作者，曰模者，曰質者，曰為者。作者，造其物而與之為物；模者，狀其物置之於本倫，而別之於他類也；質者，物之本來體質，所以受模者也；為者，定物之所向，及所用也。此於工事可觀焉。如車，輿人為作者，軌轍為模者，

材木為質者，以備人乘為為者。又於生物可觀焉。如火，原火為作者，熱輕為模者，薪炭為質者，以供烹飪為為者。蓋無一物不具此四者也。

一、物有自立，有依賴。自立，不恃別體，自能成立以為物，如天、地、神、人、鳥、獸、草、木、金、石等是也。依賴，自不能立，而託他體以為物，如五常、五色、五音、五味、七情等是也。

一、本然之有，乃物所以為一物，而居於有者之某一倫，即其所以具諸獨情之根原者也。如生覺之中又有靈者，乃人之所以為人，就其本然，而其所別於他諸獨情，悉由以發者。

一、物萬品，各歸十倫府，屬自立者惟一。歸體者第一倫府，屬依賴者不一，則歸諸九倫府。幾何，如二三尺寸等；互視，如君臣父子等；如何，如黑白情勢等；作為，如化傷走言等；底受，如被化着傷等；何時，如晝夜年世等；何所，如鄉房等；體勢，如立坐伏跪等；得用，如用衣裳用田地等。

一、凡物性，剖之為名分。推厥情所有，列為五公稱：宗、類、殊、獨、依。如論人，生覺屬宗，人性為類，推理為殊，能笑為獨，黑白為依。

一、明悟，具有三用：明悟識物之純識，是謂直通；斷物之合識，是謂斷通；因此及彼之推識，是謂推通。

一、推辨之論三端：一首列，一次列，一收列也。如云，凡生覺者為自立者，凡人皆生覺者也，則凡人必皆自立者也。生覺云者是首列，凡人生覺云者是次列，人皆自立云者是收列也。首收二列，總謂之先列，總三者言之，是謂推辨之論。

一、五司而外，別有在內二識。其一，在腦之前分，名總知識，外司識界，皆屬所總。其二，在腦之後分，名形想識，亦統外司諸界，與總知埒，但總知所知，第在五司現知之物，而形想則無分現在與否，皆屬所知，此皆屬肉體依賴之司也。

一、脫之名義，脫也者，乃此一物所別於他物者，總義有二：一，實脫；一，識脫。實者，兩物實有者之別，如靈魂之別於肉軀。識者，非實有之別，而惟就明悟以為別者也，如明悟所是物情多有相關，而就中但取其一，如以目見菓，取其色，不取其香味，以明悟示人，置其特殊，取其公性是也。

一、脫名，合名。脫名，如人性之名，謂之脫名，因脫於所依之底。合名，如人如馬之名，謂之合名，因不脫於所依者。

一、原先，時先。時先，如火生熱，火時先於熱。原先，如日之照，論時，日與照並偕無分先後，論原則日在先，而照在後矣。

一、頃有二：一為時頃，一為性頃。如太陽有受造，有始照，論時，則並一頃。論性，則受造在先，始照在後也。

一、互視。彼此相因之理也。有本性所向由發之互視，為實之互視。如父子君臣上下左右等。有非本性所向而能使之向者，乃思有之互視。

一、直然須，既然須。關固然者，是直然須。如生覺關於人之固然。不關固然，而關於其

既得之勢態，是既然須。如人坐非關人之固然，而關於其勢態。蓋非本然坐而既已坐矣，不得不云坐是既然須也。

一、有曰位者，凡靈體不係於他物，而本自在者名之為位，亦名為本自在。

一、有曰內依賴，外依賴者。內依賴，如火之熱，水之冷。外依賴，如時如所之類。

一、有曰容德者。凡物所以發其實用者，謂之德能，如太陽發照之德能是也。物所以可容而不逆者，則謂之容德，如空中容受光照之容德是也。

一、凡物各欲得其與己性相宜者，是謂希德，是有二者：其一，自能發其用德，有歆之意，謂之希欲。如人與鳥獸，咸有嗜慾之萌是已。一，雖不能發用德，然而有希之情謂之性欲。如石隕下，火炎上是已。凡無覺者就其本性之情，似有欲得與性相宜之美好。亦如有覺者，欲得所思與己相宜之美好然。

一、靈性知德有二：一曰作明悟；一曰受明悟。作者，作萬象以啟受明悟之功。受者，加以光明因象而悟其理。作者能為可得，受者隨而得之也，此明悟知識之用，與內外諸司不同，內外諸司屬形，其所知惟特一者，如此人此白之類。明悟則純神之德，不着于形，特者、公者，皆屬其界。如云人之公性，白之公性，皆屬明悟，非內外形司所能攝也。

一、本學微渺，非他學一覽了然者比，必須潛心密會，反覆尋思，如淘沙覔金，剖璞求玉，庶幾明達其奧理云。

超性學要凡例終

超性學要卷之一

極西耶穌會士利類思譯義

總論天學大要，在推明天主之實義，識明其有，暨明其為萬有與夫靈性之始終焉。以故，本書首論天主妙有。既明其有，則又當論靈性之遡向本原，因以及降生救贖之理。三者，為天學綱領云。

第一大支，論天主妙有，總有三端：天主本有，一；天主三位一體之奧理，二；造成天地神人萬物，三。次第論之。

第一段 總論天主本體，與其諸德諸妙

天學論第一

凡學，論物以究厥妙。其所首論者，必為本學之要、之原，與其諸序等也。今約陳其義如左。

性學外尚須有他學否 一章

經曰：“凡主默牖之學，厥益乃訓訐諫，用廸於義。”

疏：夫靈性受造於造物者，無他為也，惟以享天國之永福為為。顧欲享永福，尚須天主默啓，所謂超性之天學是也。證取有二，一曰天主乃吾輩所向，然非徒恃性明所能通歸宿也。經呼主曰：“非爾，我何由見所備于愛爾者。”此言，主為愛主者所備之真福，我輩非由天主之啓牖不能見之。蓋凡靈性之所向，必須預知識，既知識，因決意向之，繕其行以至止焉。否，則不能。是知知識要矣。乃人既不能以性力知識本向，而欲學超理，豈得不由天主之照示乎？二曰按天主事理，有不可以本性之明推知，亦有可以性明推知者。今即論以性明推知，謂不須天主照示，而自通其理，此其人蓋鮮。即有所得，非必一一皆是，而無毫髮之謬也。且既曰人學，即積時累日，有所不免，乃知之所係于永福永禍者，最為緊要。貴乎共知之，確知之，且速知之，則莫若天主親示之訓。故諸學外，必須天學。

駁：不然，理超本性，非智巧可以研求，果敢可以強得也。聖經戒之曰：高于爾，勿究，是知天學事理。凡就本性之明，不能推知，即不須探測矣。

正：越人知之識，勿妄探，誠然。然而天主之所默照，豈可不承受其訓，而篤信之？經續上文曰：多顯指爾，在人知學之上。斯言又何謂乎？

駁：天學之理，凡就性明可推知者，諸學悉已載之。蓋凡學，不出有者之界，而性理諸學，無非窮究凡有之殊類。至論上有，又即就天主推尋其實義矣。審此，性學之中，已有一端名為天學，奈何又別立一天學乎？不贅乎？

正：諸學互異，不但為所知之物各異，亦因所知之故不同。如性、星二家，皆云天地形圓，二學所知惟一，而所以知之故各異。星家知地圓之所以然，在脫乎質；而性學知地圓之所以然，則不離形質也。以此，知性天二學，非不共論天主妙有，而其所以知天主之妙有者，故各不同。性學繇本性之明，而天學由超性之明。是故，性學中之天學，異於吾所謂天學也。況依彼性力所得，豈能盡明、盡實，而為人人所共知哉？然則天學之非贅明矣。

天學貴於他學否 二章

經稱他學為天學役，曰：“使厥役。”

疏：學分二種，一屬知，一屬用。但求格窮物理，而不須致用，是為知學。如性學、星學是也。窮物理以致諸用，是為用學，如克己治世之學是也。天學統該致明、致用二義。其論天主妙有，則為明學；論萬善作用，則為用學也。凡學，必有等序。今天學既該明用二義，而又兩皆遠超諸學，則天學為獨貴矣。就其為明學而論，其貴序繇二焉。由所向界界所論之物也尤尊，一；由所設理尤確，二。以此兩者貴於諸明學。蓋諸明學所得物理本於性明，不無差謬。天學本於天主示照，萬真無謬。本性明者，其界域于性光，而本主照者，其界廣遠無窮，超然眾理之上。故曰：天學獨貴也。就其為致用之學而論，須知凡學，非引制於他為者，貴於引制他為者。如治國之學，貴於治兵之藝，緣治兵引制于治國，而治國非為他所制故。今夫天學，既為萬善之作用，則惟真福是向，而無別向。諸學向為不一，而終歸於天學之所向。是則他學引制於天學，而天學非引制於他學。故曰：天學獨貴也。

駁：形性諸學，雖據本性之力，顧其所闡，義理分明，且有實驗。天學道妙，出諸眾理之上。人即聰穎，未免有疑，則天學不如他學之所據為明且實也。

正：人雖聰穎，終於天學之理，有所未竟。此非由天學或不明且實也，由人知識有限，不能窮達其奧微耳。比如伏翼不能仰瞻日光，此豈日光之闕哉？良由日光為至照，而目力不能敵之也。雖然，人知天學少少許，猶勝知他學多多許。亞利曰：“博識賤陋之物，不如少識上物之微秒。”是也。

駁：凡學所設理端，其所以然取於他學者，必其學屬於他學。如樂藝，所以然之理，取於筭藝，即樂藝為筭藝之屬矣。今天學嘗取所以然於性學。聖熱路尼摩曰：“天學古儒所著，其昌言妙論，多引性學而成。觀其書者，未知先當觀其博於性學乎，抑博於天學乎？”據此，則天學似為性學之所屬矣。

正：天學嘗取他學者，非因其為所需也，用以助明其奧理耳。蓋天學之理，非由他學，而由天主之親示，則豈不足自證所含諸端？特緣人性之明，鮮能通達，故緣引形性諸學，令人明悟，由顯知隱，以庶幾于天學之堂奧，則其取用他學，如主之用役，與治國之學，用治兵之藝同。非如下學取於其在上者也。

天學為上知否 三章

經論天學曰：“是為吾儕上知。”

疏：天學論定天主之深妙甚切者，是其知因乎最初所以然也。蓋知定天主，非直因物而知，且又因主自知而知，則上知也。夫上知之分，在引制與判斷所屬諸學，而此引此判，既因上所以然，則測識某學之上所以然，即謂為某學之上知也。豈不宜哉？試觀藝者造作之倫，良工為上知，緣其測本倫之上所以然，非下工所及故。修治之倫，克己為上知，緣其測本倫之上所以然，即引制人之作用，以得終向故。然則推定寰宇最初最上之所以然天主，則其知之為最上最至也，無疑。則天學是上知無疑矣。

駁：凡學所取諸端，由他乎，即不可謂上知。超形之學有云：知者之分，在引制

他，而非引制于他。乃天學取端，固由他也，則不得謂上知。

正：謂學取端由他，不可謂上知者，謂由性學，非謂由超性學也。夫天學所以知物之諸端，非由人學，而由天主知。是以天主知，為其原始也。豈不可謂之上知乎？

駁：徵他學之諸端，上知之本務也。故克己學，稱上知為他學之首。天學不徵他學之端，何以謂上知乎？

正：他學之端明曉者，不須徵。其須徵者，必因推論，舍推論而徵他學，不可得也。今夫天學之知，但由天主之默啓，非由本明之推論。則是徵他學之諸端，豈可求之天學乎？夫天學之分，不在徵他學，而在議判他學。如他學有所咈于本學之理，則以為偽而絕之。經曰：敗壞計策，與諸高超，逆天主知。是也。

駁：天學學而知，上知默而得。上知者聖神七恩之一也，則謂天學為上知不可。

正：評斷係于上知，乃評斷有二，因而上知亦有二。一因有專向而斷，如德士善斷道德之事。克己學云：德士者，人行之律也。一因有知識而斷，如學士雖不修德能斷修德之事。專向斷之上知，係于聖神之恩。經云：德士評斷諸物，指此知也。知識斷之上知，係於此學而知之之天學。然凡天學要旨，亦未嘗不由默啓而知之者。

天主為天學之向界否 四章

引：凡諸學所論議之事物，即其界也。因以別於他學，如筭之為藝，以測多少；量之為藝，以測大小。各循所向之界以為別也。總之，凡學必括多許知識，此多知識，須有次序，乃可謂為一學，則必有定界矣。若所論非關一界，既無次序，自不聯屬，豈得為一學乎？

疏：天主為天學之界，舉證二端。一曰，凡因某物屬于某司，則某物為某司之界。如馬，如石，以其色屬於司視，則有色者為司視之界，性學亦然。蓋諸學之向其界，與諸司之向其界，其理一也。今天學諸所論議，或指天主，或指屬於天主者，則天主為天學之界明矣。二曰，凡學既全具於其最初諸端，則最初諸端之界即全學之界，不得有二。夫天主固為天學初端之界也。蓋其超性諸端，皆向天主，則天主為天學之界又明矣。

駁：不然。凡學，必先知本界之如何有。今天主之有如何，天學不能知之，則天主非天學之界可知。

正：雖不能知天主之有如何，但因天主所顯，或本性，或超性，諸效，可以解釋本學所論諸物，因以約知天主如何。夫因效以解其所以然，他學亦有然者。

駁：各學諸所論定，皆在其學界之內。天學論定受造諸物，論定人之德修，則即以此等為天學之界，何不可乎？

正：天學論定諸物不一，總為天主一的所該。蓋非因其分與類，而惟因總有所向，

以係于天主，故惟天主為其本界云。

天學為辯駁之學否 五章

經訓主教云：“可以正學勸，而辯非之者。”

疏：凡學論理，無物不辯。惟其最初諸端，不容辯。但由初端推辯，以証本學之事理，則恒有之。天學亦然，不証最初諸端，而由最初端以証他端。如保琭宗徒，由耶穌復活，推証諸人之復活焉。須知下學之於本學初端，非直不應証也。即有求辯者，亦不應與辯。夫辯乃超形性學之本務，故為性學中之上學。如他學最初端中，相因而有數端，本皆是也。有人半是之，半非之。于是超形性學，由彼之所是，推析其所非。蓋因其所明之一端，以啓其所昧之一端也。設彼兩端並以為非，則無所容辯，俟其別生駁論則正之。夫天學為無上之學，則無他學為証，惟有自証而已。遇有難者，則亦因其所是，以証辯其所非。若絕無所是而弗之信，則欲辯無由惟証彼駁可也。大約欲辯天學，須倚信德，彼既一無所信，則以真實天主為非真實矣，何由復與辯乎？凡彼所設諸論，皆非固然實論，惟兩可之論，故無所容辯也。

駁：聖盎博削曰：“信無容証，天學本於信德。”經曰：書此令人篤信，則天學不可謂辯學。

正：凡一切由本性之証，雖不足証凡係于信德者，然由信德諸端以推証他學，何不可乎？本論已明。

駁：天學若為辯駁之學，則取辯或由本明之理，抑由聖賢之引証乎？謂由引証，則不宜其尊。波厄爵曰：“由引証之論，至弱也。謂由本明，則不宜其向。”聖額我畧曰：“本明之理，須有試驗，則信德之功息已。”

正：引証為天學所切須。蓋天學諸端，由默啓而知，默啓固宜信受，由此豈滅厥尊乎？蓋雖由本明之引為至弱，而由主明之引，則為至強也。顧天學亦間用本明之理，非証信德，而証別端。蓋超性之於本性，非直無損，而又成之。則本性服役于超性，固宜如性然之欲，依順超性之愛德然。是故，天學亦用理學以証凡由本明而知之真實也。然用理學之証，皆兩可而外來者。若夫用司教聖人之証，雖為兩可，而係于本分。至用聖經之証，則為最切而固然者。蓋聖教信德，惟倚天主之所默照，而宗徒暨前知之聖，書之于册，所謂聖經也。

天主有無論第二

究論天主妙有，摠有三端，首論有天主否，次欲論天主為何，難言也，寧論其非為何，三論凡係天主功用，即其知欲能是也。

天主之有為自明否 一章

經曰：“愚者心中，每謂無天主。”凡自明之物，不容臆其或有或否。見性學。乃天主可臆其有與否，則天主有，非為自明可知。

疏：自明有二。一自明而顯明。如謂全大于其分，此語乃自明兼顯明，為愚智所共知。一自明而不顯明，如謂神體不占所，此語自明而不顯明。惟智者知其然。須知凡稱與受稱合一，如謂人為生覺而推理者，人為受稱，生覺而推理為稱。人而稱與受稱之理，兩皆通徹，則為自明而顯明。如云全大於分，明全明分，則稱與受稱並徹。凡稱與受稱合一，而非通徹稱與受稱之理，謂之自明而不顯明。如云神體不占所，非通透神體與占所之理，則稱與受稱不徹。故曰，自明而不顯明。今云天主有此語自明也。蓋稱與受稱合一，緣天主即其有故見本卷第三論四章。然稱與受稱之理，非通徹，緣不知天主如何有故，則此語為不顯明矣。固必須因其效以証其有。所謂由我所明主效，推知本自明主有，是也。

駁：凡物因性成而知者，必顯明也。聖達瑪所曰：“人人性成，皆知天主有，則知天主有為顯明矣。”

正：凡于恍忽間知天主，所謂性成而知，是也。蓋天主為人福原，人本然所願，莫非本福，故本然所知，莫非本福。然如此知天主者，非可謂明知天主也。如于甲人來，而我但知人之來，非知甲人也。天主雖為人福，而知人福者未必知天主。蓋有多多人以財、以樂、以名等為福云。

駁：稱與受稱之理已通徹，則其物莫非顯明，亞利之論也。蓋知全如何知分如何，自並知全大於分無疑。今天主之稱已通徹，則有天主者，莫非顯明。蓋天主之稱，所含為不可臆其更有上之之稱。既然，則此稱必實有，而非思成之有。緣實有在思有之上故。然則天主之稱已徹，即知天主有為誠有矣。

正：聞天主此稱，或非以為至稱而無以上。蓋或以天主為形物耳，且即以為至稱，亦非因此而遂謂所稱為實有，而非思有，何則？蓋欲據此稱以証其誠有，必實以為果有一物，為不容臆其更有上之之上，然後可。乃人恍忽以為有天主，又恍忽以為未必有天主，則知天主之誠有，非自明也。

天主之有可證否 二章

經曰：“天主不得而見，由識受造而得見焉。”

疏：證物之道有二。一由於其所以然者，謂之由於其所以然者之証，此則本然在先。二由於其諸效者，謂之由於已然者之証，此則惟就我識在先。如欲証天體不屬壞乎，由二道而証，一由於其本然所以然，云天體非屬下質所成。一由於試驗之所以然，云天體從來未見壞。

蓋凡效較其所以然，就我識為更明乎？則由效遡論，乃可得知其所以然者也。今天主之有，就我明司既非自明者，則由我已識之效，以證天主之有耳。

駁：天主之誠有，但係於超性之信德。既係信德，則非屬證。蓋屬證，即令知物者明顯，而屬信。聖經之所載，則在於不顯者也，豈得謂天主為可證哉？

正：得知天主之誠有，與諸凡由本性之明而知者，固非係於超性信德諸端也。惟為信德之先引焉。蓋超性視本性之知識，如超性之聖寵之視本性，已成之視將成然。本性乃超性之先引，將成乃已成之先引。今云天主誠有，此可由本性而知，亦可由超性而知。由本性知，如凡洞識其所以然而知者，學士也。就學士，則屬證矣。由超性知，如凡非洞識其所以然而知者，庸夫也。就庸夫，則屬信矣。彼此皆可，又何碍乎？

駁：凡証某有者，其所據之證，必為某有者如何也。聖達瑪則云："論天主，不可知其為如何，惟可知其非如何耳。"則天主有，何由得證乎？

正：由效知其所以然，則諸效能攝其所以然矣。凡證天主，舍此，別無他道。蓋凡證某有，其所據之證，非某有之如何，乃某有之名相即有無如何解也。今天主諸凡名相，皆由效而得，後論詳之，則欲由效而證天主之有，自可用天主之名相如何解以證之也。

駁：証天主之誠有，云由諸效，似乎不可。蓋諸效與天主非相稱者，天主無限，諸效有限，有限與無限，何相稱之有。夫所以然，既不能以不相涉之效而證，則謂天主之有為可證，豈其然乎？

正：由不相涉之效，以知其所以然，雖不能全，然可證其所以然誠有。如本疏已明，則由天主效，雖不得就其本然之有全知天主乎，但由之以證天主之誠有。云何不可？

天主誠有否 三章

經曰："予天主即有也而已。"凡有，皆因天主之有而為有，因天主之有而謂有，則天主以有自稱宜矣。

疏：萬物有一無元之有，所謂天主，據理推證，約有五端。

一、以物動證。凡動，依他動而動，故必先有彼施動者，而後有此受動。施動屬為，而受動屬能，施所有謂之施動，受所無謂之受動。如火之施熱，是屬為之熱，木之受熱，是屬能之熱。故此之一物，就其為此之一物，不能并屬能，并屬為。而其所能并屬能并屬為者，必因乎己之他分也。如屬為之熱，不能并謂屬能之熱，而但可并謂屬能冷，則據此一物之此一分。必不能謂施動，而并謂受動。而凡受動，必依他施動而動矣。比如甲受動，必依乙施動而動，乙受動，必依丙施動而動，丙受動亦然。夫相因而動之倫，不止於最初施動而自不受動者，則必將至於無窮極。若果無窮極乎，則是初施動者，與次施動者，理應并無。蓋既為無窮，則無初施動，亦無次施動。緣次施動者，

受動於最初施動故。而今不然，是知相因遞動之倫，必不能至於無窮極，必當止於最初施動，動萬有而自不動者也，是之謂天主。

二、以物之作所以然證。凡物不能自作，必有作者之所以然。如有一物自作，即此一物，在自己之先，亦在自己之後。在己先者，因為己之所以然。在己後者，因為己之效也，拂於理矣。夫由諸作所以然遞相承接，以推究厥始，亦不得謂無窮極，必有所至而止，謂之萬有所共最初之作所以然。蓋初所以然，為中者之所以然，而中所以然，為終者之所以然。苟無初所以然，則無中所以然，況終所以然乎？蓋既無其作者，則自無其效，據理不得不然。以故推尋物之作所以然，必至於最初作所以然而止，是之謂天主。

三、以固然與非固然之物証。凡物相滅相生，故有能有亦能非有者，是皆非固然之有也。蓋既能非有，則有時而非有。設萬物皆能非有，則有時萬物絕非一有也。若萬物有時絕無一有，則今之物，亦絕無一有。蓋令非有者得有，惟已有者能之。苟其先果無有，今之有，從何而得有乎？以故推論諸有，不得謂皆為非固然之有，必其中有固然之有，而凡非固然之有，由此以得有焉。又凡固然者，或有其固然之所以然，或無有其所以然，推論固然，不得謂凡固然者，必有其固然之所以然。蓋既於作所以然之倫，不能無窮無極，即固然所以然之倫，亦不能無窮無極，必須至於一固然之有，其外無他固然之所以然，而萬固然與非固然之有，悉由於是也。是之謂天主。

四、以物之不等證。萬物之德，雖各成全，然論其美好，其尊貴，亦甚不等矣。有少美好，有多美好，有多尊貴，有少尊貴，萬類不齊。夫每倫有多少之稱者，因其有一至極以為之準則。如兩熱並較，彼此不等或多熱，或少熱，由各或近或遠於至熱以別也。由此，推知萬有之中，必有一至美好，至尊貴之有。以其一有為萬有之準，而萬有因各所受之分不一，以有多少之殊焉。所謂各所受之分云者，蓋每倫必有一至，為本類所係，而為其所以然者。如熱之中，有至熱，火是也，火則為萬熱之所以熱者矣。各倫莫不皆然。則知萬物有必有一至有焉。至尊貴，至美好，為萬有尊貴美好之作所以然，而萬有順而受之。是之謂天主。

五、凡宇內無知之物，行有所向，向有所得，終古如此，是豈偶然。彼物無靈，惷耳，頑耳，豈有意智？智者觀之，知必有靈者為之引動矣。空中百矢過焉，莫不中鵠，見者必歸功于善射之人。然則天地萬物，苟非有一至靈至睿之有，以其全知所定之秩序，為之主宰，為之開引，萬物何由各得其所哉？則所謂天主是也。

駁：有兩相敵者，設此之能德無窮，則彼必滅亡歸于無有矣。若果萬有之中，有一至有，謂之天主，必其有至善至能，而且無窮。既有無窮能，無窮善，于此，彼諸兇惡，豈不盡宜滅亡以歸絕無。如其能絕諸惡，而不肯，則非至善。如其肯絕諸惡，而不能，則非至能。乃今寰宇之內，多有醜惡，不見滅亡，則謂萬物有一至善至能之有天主，似未可信也。

正：正因天主至善至能，故宇宙之內，得容醜惡耳。天主於此有妙用焉。聖奧定曰："天主若非以其至能至善轉害為利，轉失為得，豈肯容斯惡在於所造之物哉？"又專論惡人曰："所以肯容惡人在世者，一俟其悛改，一藉以磨礪善人，煉其過，增其德云。"

駁：性之所以然者，於物希其約也。苟用約可以成功，則不必求其多，此理學通論也。今更立一原始為萬有之元，舍約求多，似于不可。蓋凡物分有靈與不靈。二品，莫不各歸於本始。靈者，歸於所謂理也。無靈者，歸於所謂性也。如是足矣。奚必更立萬物之原始，謂之天主乎？

正：否，否。性也，理也，不能為物之原始。何則，性與理，非為自有之物，而各歸於一元。蓋性非他，乃物物之本然。在靈物，謂靈性。在他物，謂物性。夫物性無知無覺，而行必中所向之的，則歸於靈者之引動，以令各得其所。如上論，是知非性為物原，而引動物性者，為物原也。是之謂天主。維理亦然。理非自有之物，乃靈性之具，所以窮格事物者也。蓋理，或在人性，或在事物。理在事物而合乎人心，則事物為真實焉。人心窮彼在物之理，則謂之格物。是知理之在物在心，悉屬依賴，屬變易，而在乎物之後矣。豈能為物之原乎？為物之原，必須一至初至自不易之有，而為萬有之至元。是所謂天主也。

天主之純論第三

引：推究物理，首辯有無，既明為有，則當論其為何，以知其何性何情。前論既知天主誠有，今當論其如何有，以得全知其為何。但人不能知天主之為何，而第知其非為何，則不得想其如何有，而反想其非如何有。今欲辯天主之非如何有，必須脫除凡不合於天主之義。如參雜移動諸情，以得知其為至純至一之有云。

天主為形體否 一章

經曰："天主為神。"

疏：主體無形，證三。一，凡形物動，依他受動。又形物施動，必先自動。然而天主絕不受動，固為最初施動，所以動萬物而不自動者，則主體無形也。二，最初之有，乃純見有，絕無所能有。凡可以有之物，未出於本有，謂之能有，已出於本有，謂之見有。凡物之出於本有，雖就時論，先屬能，後屬見。而試論其所以然，必也先屬見，後屬能。蓋屬能者，非有他見有者令之出於其所能，不得為見有，則屬見有在先，而屬能有在後矣。由此而論，天主既為萬有之最先，即其有絕不為屬能，必為純見者也。至他諸有形者，皆屬能有，如剖析為多，多分以至無窮，則天主不能為屬形可知。三，萬物惟天主為至尊至貴之有。既為至尊至貴之有，即必非囿於形者矣。如曰不然，則將謂囿於生活之形乎？抑非生活之形乎，不得謂非生活。蓋具形生活，貴於具形而非生活，則此形物必為生活。顧形生活，非因形而活。苟因形而活，則凡形物必活矣。而今不然，夫形物之所以生活，因他而活。如身活因魂，則彼所以令形物為生活者，豈不尤為尊貴乎？而形物不得謂至尊至貴之有矣。然則天主之妙有，既為至尊至貴之有，則其絕不能落諸形物也，明甚。

駁：凡屬三度，則落諸形。凡形物，或為線是長，或為面是長與廣，或為體是長廣與厚，長廣厚是為三度。聖經每以三度況天主，曰天主高乎天，曰厚乎嶽，曰厥量長乎地，而廣於海。凡若此者，非形物之情勢而何。

正：經以有形之情狀，彷彿無形之妙有。蓋於形度而指其神度之德能焉。舉厚深者，指天主上知之奇，于凡邃窸幽微，悉徹知之也。舉高峻者，示天主厥德巍然，無以上之也。舉長，以顯其悠久，無疆之有。舉廣以表其仁慈，無所不覆焉。又依聖弟阿尼削論云："厚，以指天主之妙有，莫能透達。長，以示其無所不通之能。廣，以明其無所不包之德。而無一物不在其庇廕之下云。"

駁：凡非形物，不能為物之界所。蓋為物所避就之界所，悉皆形物之情勢也。經，屢謂天主為吾人或避或就之界所。如曰，就天主而見明。又曰：避爾者，天主，寫於地。

正：主體無所不在，詳後論，何避就之有。云避就者，非以形步，而以心情。聖經蓋以有形之動，指靈情之發云。

駁：屬像者，落形之物。蓋像屬如何，在於幾何者。天主似屬像之有也。經，謂人乃天主像主云，吾儕宜造人類為吾儕像。由此，則知天主屬囿形之體矣。

正：人謂天主像非就人形軀，乃就人所以在百獸之上者。故經接上文云：得主萬物飛潛動植有魂，咸屬。"夫人所以在百獸之上，因靈性也。則因靈性而謂之主像云。

天主有質模之合否 二章

引："性學"論：凡萬有，其體必由二緣合而成。一、謂之質；一、謂之模。當其質未加模，謂之初質；及其質模締結，謂之次質。締結靈魂，則成人；締結覺魂，則成動物；締結生魂，則成植物也。萬模遞加而成萬體焉。

聖多瑪斯云："凡質模合成者，則為形物也。"蓋依賴於質者，幾何為先。屬幾何，即屬質矣。天主殊妙，不落形。豈由質模成乎？

疏：天主體，非由質模而成。證三。一曰，凡質為屬能，天主為純為。純為者，不容纖毫之屬能，受所無故謂屬能，施所有故謂屬為，則主體非質模輳合而成也。二曰，凡由質模成者，必由其模為成全為美好者也。是則其成其美，非由於自，而由他成而成，由他美而美。若夫萬成萬美之元成元美，絕非由他。乃自為全成，為美好，而他萬全成，萬美好以之為全成為美好焉。則主體非質模輳合之成，又可知矣。三曰，凡作者因模以施厥為。如水，繇模施冷。火，由模施熱然。故就作者之態之高卑，可以測其模態之高卑。乃天主既為萬作之初作所以然，則亦為萬模之初模所以然高莫尚焉。安得降成于質之相合乎？

駁：喜怒哀樂等情，為合成之情勢，性學通論也。乃天主亦有之。經，屢指天主言曰：嗔怒厥民等，則主體安得非質模之成哉？

正：天主恒一而已，豈等於人。聖經取譬於我人之怒而謂天主怒，取譬於我人之喜而謂天主喜。蓋怒之為情，責罰所怒之人。故以天主之罰罪謂之怒耳，非天主本有是怒也，他情準此。

駁：特一之原始，即質也。天主為特一，緣以一之稱而稱故，則天主不免由質模之合而成。

正：屬合質之模，由質而特一。良然，質既為萬模之初底，豈能依賴他物乎？模則不然，凡非有所碍者，皆可見受，非拘于一也。然有不屬合質而為自在者之模，即天主。此其為模，不能見受於他，故自特一焉。至謂天主有質，則益無所據矣。

天主即其性否 三章

引：物有性，有負性，有見有，有作用。性，如人之性是。負性，如人是。見有，如人見有以別於可有。作用，如人之知欲等用，是也。今論凡物，性與負性，見有與作用，四者在受造物各一，而在天主為合一。左論詳之。

經曰："予天主為道也，真也，命也。以此，推知天主非直活，且又命也。則主性即主，如主活即命也。"

疏：凡質模合成之物，性與負性非一。蓋性惟該所以為性，如人惟該所以為人，即人性是也。若負性者，如人所該，則凡係于質者。如骨肉黑白等依賴。蓋人性，非骨非肉非黑非白，而人則有骨肉黑白，故人之所該，非人性所有。是知人性與人非一人性，衹為人之一。分即模，分也。至論非由質模而成之物，其所以為此物也，非由質而由自，即由其模。故其性與負性，惟一耳。天主非由質模而成，則天主即其性，即其命等類矣。

駁：但聞天主性在於天主。若云，已在於己，未之前聞。蓋已指全有。性，指其分，分在於其所為分，是也。全，何能在於全乎？今云，天主即其性，則是謂性在于天主，猶言己在于己也。夫既不能謂己在於己，何得謂天主即其性乎？

正：純有，難以指言。惟因合有之勢，指言之。蓋我明悟之所知識，由合而知識。如由人者合有，而知人之性，由白馬者合有，而知白馬之白。故論天主者，用合名。有合名，有脫名。合名指全體。如云人，云白馬。脫名指其分。如云人性，云白馬之白。後論詳之。以指其自在之有。蓋明悟，惟指合有為自在之有。緣受造之物，惟合有為自在故。又用脫名，以指其純有。是故凡謂天主之性，天主之命，在天主。非指性與命實別於天主。惟因明悟之思而別也。性與命，既與天主思別，故謂性與命在於天主，可也。夫豈己在於己之謂乎？

駁：諸效，必肖其所以然。蓋凡作者所向，惟其效肖己而已。受造之物為造之者之效。既皆性與負性為二，則造物者亦然。

正：受造之肖造之者非全肖也，惟依各物之量肖之。即有多多不一之物，宻相輳

合於此，豈能彷彿至純至一之有，天主乎？然則物體之異於其性，不能上肖天主也宜矣。

天主性即其有否有指見有 四章

引：性與見有，在受造之物各異。蓋見有，依賴其性。是故可見有，可不見有，而其在天主，則非異。左論詳之。聖意辣畧曰："有在天主，為自在，而非依賴自在。在天主即天主有也。"

疏：天主不但為其性，且又為其有也。証三。一曰，凡在於物者，自本元外，悉屬由他。然由他有二，或由本所以然。凡由類者之依賴是已，如可笑可嘶，由人由馬之本然。或由外所以然，如水之熱，由外火致然。今謂天主之本元與其有為二。則有也者，或由本所以然乎？抑由外所以然乎？不可謂由本所以然。蓋己為己有之所以然，于理無有，則凡為有，必由外所以然矣。然非所論於天主，緣天主為初作者故，則其有無所以然，因其本元與其有惟一也。二曰，性所以現，因其有故。凡性與有非一。性，屬能，有，屬現，一能一現，乃為輳合。天主至一至純，無容湊合，故其性，即其有。三曰，有火者，非本然火，惟謂為通火。有有者亦然。非本然有，惟謂通有耳。既謂天主即其性，見前節，而又謂天主非本然有，則為通有，而非初有矣。豈不悖理甚乎？是知天主即其性，又即其有。

駁：性與有，在天主謂一乎，則凡謂天主有，即見有，必無所加於有。見有乃加於有，所加則見。夫無所加之有，公有也是為萬有之共稱。則天主之有為公有，而萬有得共稱之也，豈其然乎。經責不認主者云："彼不認主者以不可共之名即天主之名名木與石。"

正：所謂無所加之有，其義有二。一、本然宜無所加。如無靈之生覺，本然宜不加以靈性。一、加靈與否，亦不宜其本然。可為靈，亦可為無靈。今論無所加之有，就首義，則宜天主。蓋天主有，本然宜無所加。就次義，則宜公有。蓋公有可加，亦可不加也。

駁：論天主者，知其誠有，而不知其如何有，則其本元異於其有。蓋知其一，而又不知其一也。

正：凡明司臆此天主有云者。蓋必取有以合天主而云然也。因此而知有者之謂凾二。一指有者之現在。一指此語即云天主有之合一。即稱與受稱是。就前指，非獨天主之有，人不能知，且并其性亦不能知。就後指，則可。然亦惟知，此所云天主誠有為真。蓋由其所顯諸效，以知其誠有也。

天主居屬宗者之倫否 五章

引：有物萬品，各歸十倫府。屬自立者，如天地人神草木等。歸體者，第一倫府。屬依賴者，其類則多，歸諸九倫府。謂幾何，如一二三等。謂互視，如父子君臣等。謂如何，如黑白等。今本題，則問天主亦然乎？歸于何一倫乎？

聖多瑪師云："宗也者，率明司之臆，必先於其屬下。"如生覺者，在人在馬之公性。臆生覺者，在先於臆人馬。今在天主，就實就思，無所先之，則天主不能屬宗之倫也。

疏：居宗也之賾，其勢有二。一，實。如凡類，實居本宗者之賾。如人類、馬類實居生覺者之下。一，歸。如為原始者，若點若一，歸於幾何之倫。又如闕者，若瞽若聾，各歸於本如何者之賾。乃天主就實就歸，絕不可云居屬宗之倫。其不可居屬宗下如類者，舉證，凡三。

一曰，宗加以殊，則成為類者。如生覺為宗，推論為殊，則成人類。殊視其宗，如屬為視屬能然。比如推論者，加于生覺者其視生覺，如屬為視屬能然。推論者謂之屬為，蓋成生覺為推論生覺者，謂之屬能，蓋受成於推論。天主至純之有也，絕不容屬能合於屬為，則不能居宗下如類明矣。

二曰，如謂天主居宗也者之賾乎，則其宗必為有也。緣宗指物性故。但亞利云："有也者，不能為物之宗。"蓋宗所具殊，在宗也者之外。如生覺具推論，具能嘶等，殊不在生覺者之有內，而在其外。而謂殊在有者之外，未之前聞。緣非有者，不得謂物之殊故。是則天主不能屬宗下，又明矣。

三曰，凡屬某宗之下，則皆共其宗也者之性。如人馬共生覺者共性。而其有，則各異。如人之有，與馬之有，非一。又如甲人之有，與乙人之有，非一。是凡屬宗下者，其性與其有，非一也。然而在天主性，與其有，惟一不二。則天主不能在宗之下，如類，愈明矣。由此，則知天主不屬宗，不屬殊，不可限定，不可證。論就其所以然之證。蓋限定成於宗與殊，如限定人，云生覺而推論，而證物之據，即限定也。如欲証某為人所用之據，則云某為生覺而推論。

天主之不歸於宗，如原始者，證一。蓋原始者，但歸於本宗，不超分而之他宗。如點，惟為常然之幾何原始。一也者惟為不相連之幾何原始而已。天主不然，統為萬有之原始，後論其詳，則安得歸其宗如他原始哉？

駁：天主，似在屬體也者之宗下也。蓋體也者，乃自在之有。而自在之有，正切宜天主。

正：體也者之名，非直指自在有而已。蓋但為有者本不能為宗，如本疏已明。乃指性所宜之自在也，而有與性非一。乃天主之有即其性，則何能在體也者之宗下乎？

駁：凡云受量，則於其宗而受量也。長量於長數量於數，皆然。雅物羅厄性學大士云："天主為凡體者之量矣，則天主豈不屬體也者之宗賾乎？"

正：謂量與受量宜屬同宗者，惟指相稱而同數之量言也。天主之與物非為相稱，而同類之量乃謂之萬有之量者。蓋物之有具多寡，惟由近遠天主故也。

天主體容依賴者否 六章

引：統物之有，分為二品，曰自立，曰依賴。不恃他體，自能成立。如天地神人鳥獸草木金石等，是謂自立者。自不能立，託之他體。如五常、五色、五音、五味、七情等，是謂依賴者。顧凡為自立之體，即不免有依賴。蓋物有性，則有情，而情皆依賴屬也。惟天主獨否其諸情不屬依賴，均為自立者。緣主性主情非二物故。

波厄爵云："純樸不能為物之基，彼依賴必託他體，是基也。天主乃純模，何容依賴乎？"

疏：天主體不容依賴，即前論可推。姑舉三端証之。一曰，主體設容依賴，則其有非純為。無質無模，并無輳合，故謂純為。蓋物之受依賴者屬能，而依賴之者屬為。彼夫純屬為之有，安能容屬能之物哉？二曰，萬物，惟天主謂之有。一切諸物，不能謂有。惟謂之有有之物而已，有有之物，可以容他物，而惟直然有者，不能容他物。比如有熱者，可以受他物。如熱水，可受白色，可受黑色，而惟熱也者，無所受。夫天主既非有有之物，而惟直然有，則其體無所容受明矣。三曰，依賴主體，問自然依，抑依然依乎？凡依賴，有自然依賴，有依然依賴。自然依賴，由於本有，如或笑或嘶是也。依然依賴非由于本有，如人馬之為白為黑是也。不得謂依然依，蓋自有先於依然有。天主既為自有，即不容依然有，亦不得謂自然依。蓋自然依，由于固然。則自然依者，由於他有。凡物有所以然是為他有。天主為萬有之初所以然。其有，絕不能容物之由於他者。故不能容諸依賴之物也。

駁：《性形學》首篇云："自立非為他依。"言凡自立者，不能為他物之依賴也。苟在此屬依賴，即在彼不得屬自立。如知能等在人，既為依賴之物。在天主，豈能變而為自立乎？則天主之知能等，皆為依賴之物，而主體不可謂絕不容依賴之物矣。

正：天主知能等較人之知能等，超然絕異。雖有同名，而無同義。但緣世人窮于語言，故以天主之所以知所以能者，強名之曰，知能，而其義實不大同。豈得因知能在人為依賴，而并謂天主之知能亦依賴哉？

駁：十倫府，各有其最初。如體也者之倫，其最初即天主，固矣。然而依賴凡九倫，設使各最初不在天主，則有多最初在天主之外，與天主互視，豈不於理有悖乎？

正：體既先於凡依賴者，則依賴者之最初，固歸於體者之最初。即應以體者之最初，為其最初。何須他最初乎？況天主，亦非體也者之宗之最初，乃為萬有不拘何宗者之最初者也。

天主為至純者否 七章

聖奧定曰："實哉！至哉！天主純有。"

疏：主有之為純有，據前論可推。約取三証。一，凡合成之有皆在後，而係於先所以成之者。天主本有，為最初之有。先之又先，而無係於物。則非合成之有，而為純有也。二，凡合成之物，必有其所以成之者。蓋本殊異之物，而合之于一，非有他令之合一者，不能。乃天主為萬物之所以然，則豈有他所以成之者。三，凡多物合一，其所宜于合一之全者，未必宜其分也。譬人為合一之有，合四體以成一人，是也。顧雖四體恰合，謂之曰人，誠宜。而分就各體，則否。如人之首，非人。人之足非人。又同類之幾何，如五尺布者二，合則成丈，雖分布皆謂之布，而分布不皆為丈。所謂宜合一之全，不宜其分者，此也。至論模義，不然。蓋雖白馬異於所謂白。白馬之白，不異於其所謂白也。須知凡為模者，無所異有於本模之有。乃天主之體，即以本元為模，豈得有所異有於本元之有哉？其不能容輳合之有，而為至純至一之有也，必矣。

駁：凡合成之類，貴於純有之類。試觀物彙，或有有而無生，或有有而生。有有而生者，貴於有有而無生，如五金貴於四行火氣水土。又生者，或生而覺，或生而不覺。生而覺者貴於生而不覺，如禽獸貴於草木。又覺者，或覺而明悟，或覺而不明悟。覺而明悟，貴於覺而不明悟，如人貴於鳥獸。由此觀之，物愈湊合愈貴也。主為至貴，豈可謂不容湊合，而為至純之有哉？

正：受造之物，其美好之全，不寓於一有。必加多美好湊合而成一美好，以故合成之物，貴於凡受造之純物也。若造物者之有，不然。以其一至純一之有，而超然統該萬物之美好，何須增益美好，以成其至美好之有乎？

天主入他物之結合否 八章

《所以然書》曰：“初作者，制御萬物而不與之參。”

疏：論此題，古有謬說三。一曰，天主為寰宇之魂。二曰，天主為萬物初模。三曰，天主為元質。駁此舉証亦有三。一曰，天主為初作者，則不能為其效之模與質。就模論，蓋作者與所為之模，雖為同類，非同特一。如甲人生乙人，而甲人乙人但與同類，而非與之同一特一。就質論，蓋作與質，非但特一不同，而類亦不同。作屬為，質屬受也。二曰，天主為初而自作者，則不能入他物之分。蓋入他分，不得謂初而自作如手，不得謂施為，乃人用手而得謂施為。火，非謂施熱，因熱而得謂施熱。入他物之分者盡然。若謂天主而入他分，安得為自初作乎？三曰，天主為初有，則不能為他物之先，分而或模或質也。輳合者，必有其分，而質模居其最先，故稱先分。質，屬受為後，天主之有初有也。模，為合成之分，為通有而非自有，通有後矣。如熱物之火，即為通火，必後于自火。天主之有自有，豈後乎？

駁：天主為模。奧定曰：“天主之言，即天主費署，後論其詳，為受模之模。”夫模即合成之分也。則謂天主入他物之結合，何不可乎？

正：奧定謂天主為模，指元則言，非指合成之模。

駁：凡有而無所殊，則為一。天主也，元質也。乃有而無所殊者，則一而已。元

質入他物之結合，即天主亦然。所謂天主元質無所殊者，蓋凡為殊，必有所以殊。既有所以殊，則為合成之有。天主元質，並為純有，則固無殊。

正：凡非合成之有，非由他殊，而殊自殊也。如人馬所以殊，因推理與否，非由他殊而殊自殊也。然謂之殊，不如謂之別。亞利云："別也者，自別也。殊也者，由他而殊。"天主與元質，論其切稱，不可謂殊有而可謂別有。既別，則非一矣。

天主之全論第四

天主為備全否 一章

引：備全云，非指何美好，如為善為知等。又非指公通諸凡美好，惟指夫為有者之勢態。就各義，乃成全與否。蓋物為有者之勢態各一。如植物之為有，在本種。勢態異於發生，而發生異於生成。論生覺亦然。此三等為有者之勢態。較此備全於彼也。蓋為有者之勢態在本種，不及在發生為全，而發生又不及生成為全備矣。第一等之非備全。蓋成物為某類，惟屬能有，非屬見有。植物在本種，屬能為，某樹與實非見為某樹與實。第二，具何全。第三，乃直然備全。亞利空際格致學論也。其本論稱備全者，因能生他如己備全然。緣具為有者之勢態備全故。故如推究此物為備全就何義，即就為善為知等，非指為善為知等，惟指為善為知者之勢態乃備全否。是推究天主為備全，非指天主具何美好，或具諸美好。此詳本論二章。惟指天主具為有者之勢態備全矣。

經曰："爾儕宜備全，如爾大父天主為備全。"

疏：窮理古儒，有閉他卧賴一家。誤以元質為萬物之原始，遂謂萬物之原始非成全者，謬莫大焉。夫元質之於物，謂之原始者，在於質所以然之倫，而為萬形最初之底賴。緣其本性窅然，純屬能而無所作，故為至闕之體。乃天主為萬物之原始，非在質所以然之倫，而在作所以然之倫。純屬，為而無不作。就其全具一切應有之全成，無纖毫缺，故稱至備之體。彼閉他卧賴者，但知質始而不知作始者也。

駁：凡為物之原始，皆非成全之物也。歷觀物類，其為飛潛動植之原始，皆非成全之物，則萬物之原始，亦有然者矣。

正：寰宇形物之始為不成全，此其始非初始也。蓋必更有先此始者，為其初始，而為成全之有。如內，植物之原始，種是也。而遡而上之，其乙植物之原始，則必非種。必有甲植以為之初始，而為成全之有。蓋屬能者，非屬為者令出其所能，必不得屬為。故夫種之得屬為，必由甲植令之出為而生乙也。推之動物，莫不皆然。夫各物之初始，且猶不可謂不成全，而況萬有至元之有乎？

駁：前論推明天主之有，本然自有而已。夫但謂本然自有，至庸至凡之有也。蓋別無所有，惟有有而已者，尚可以加多美好。則天主之有，疑未全備矣。

正：本然自有者，乃萬有至備至全之有也。為萬美好之準，而萬美好以之為美好。蓋凡有，分二品。一屬能，一屬為。屬能為缺，屬為為備。物愈屬能愈缺，而愈屬為愈備。至於至屬能者，元質。則為至賤至卑之體。緣其如裸體。自無所美，而以其能受萬形之美為美故。至於至屬為者元模，即天主是已。乃為至貴至妙之體。蓋天主如萬美之原泉，本自為美，而萬美以之為美。以此，其有獨為至備之有也。夫物有之品，由屬能屬為二義，以分全缺有如此者。

天主統萬物之美好否 二章

聖弟阿尼削曰："天主以一妙有，預具諸有。"

疏：天主謂之全美好。蓋超各物倫之美好而上之，更全更備。義揭兩端。一曰，諸效之美好，預具於其所以然。蓋諸美好不越其所以然，而所以然以其固然藏含德能，因以施諸效焉。或所以然於效為同類，謂之同然含。如人生人，馬生馬之類。或非同類，如天如日之生五金諸類，謂之超然含也。夫天主為萬有之初所以然，則萬物之美好，預具於天主之妙有，而但因其不能與所肇之物同類，則超然而含藏凡物之德能耳。然而作者愈成，則所具諸效之能德愈備。天主為萬有初作者之至成，則所具萬物之美好，必為至備至全者矣。聖弟阿尼削曰："天主不能謂此也而不謂彼。"蓋天主為萬物焉。緣其為萬有之所以然故。二曰，惟天主為本然自有，以此固然含萬有之美好也。此有一熱水于此，其熱附木而存，所以萬熱之全德不存。設所為熱者，無所依賴而本然自在乎，則凡熱之諸德無不全具矣。夫天主為本然自在之有，豈有不全具萬物諸德者哉？蓋萬有之德，所以係於有者。緣凡物各具本德之有，皆分於有者故。而天主既為自有，則其統萬有之全德，又何疑乎？

駁：萬物之美好，至不一也，至不齊也。天主不二不類，而為至一至純之有，如之何而統萬有美好乎？

正：聖弟阿尼削曰："太陽一耳，而其所布恒一之光，固統萬形之性情，既多且異，而終弗乖其一焉。"況天主為萬物之初所以然，統具各倫各物之殊德，而謂以此違其至純至一之有哉。蓋萬品互異，而其統居于天主之妙有，恒如一有而已。

受造之物有肖天主者否 三章

經引天主云："我儕宜造人為我儕像。又云：其天主已顯，則我等將肖之。"

疏：物相視而肖，既因共通之模。則肖之義，隨模之共通之勢也。顧其勢不一。物有謂之肖，因所共通之模為同，就同義，亦就同勢者。此非直謂之肖，且又謂之均，而因肖之義焉。如兩均白，因白之義謂之肖。此肖至矣。有謂之肖，因所共通之模為同。但就同義，非就同勢，無分多少。如少白謂肖多白，此肖缺而不全。又有謂之肖，

因所共通之模為同。然義勢皆不同。如凡不同類作者然。蓋凡作者，就其為作，既令物肖己。而各作就其模而行為，則其效不得不肖作者之模也。若作者與其效為同類乎，則作者與效因模而肖，如人生人。若作者非同類乎，則亦有肖。如凡由太陽而生之物，頗肖太陽然。非受其模就同類之肖，乃就同宗之肖也。若有作者而不屬宗乎，則其效，肖作者之模愈遠。其肖非因共通就同類與同宗，惟就汎然之公義耳。如有也者之公於萬物然。據此義，則凡由天主者，就其為有，謂之肖天主良然。緣天主為萬有最初而公之原始故。

駁：受造者肖天主，必無一物也。經向主云：主乎，在聖在神，無一肖爾。神聖且然，況非神聖哉？

正：第阿尼削云："凡《聖經》云，受造者非肖天主，非與所謂物肖，天主相反也。"蓋此之一物，謂之肖天主，並謂之不肖，無碍於理。謂之肖乎，因受造者就各物之宜。倣乎不可全倣之天主。謂之不肖乎，因受造者，遠不及於其所以然。即天主。不但就多就少，如少白不及多白之謂。且又因受造者，與造之者，其類與宗並無所相稱焉。

駁：屬肖，則屬比矣。然不在同宗，何得比乎？不得比，則不得肖矣。如謂白肖甘，未之前聞。今受造之物，既不與天主同宗，緣天主不入宗故。則謂受造者肖天主，無是理也。

正：天主之視受造之物，非如異宗之物相視[1]也。蓋天主之視萬有，如在萬宗之外，而為萬宗之原始然。

駁：物謂之肖，因其模相宜也。受造者論模，則無一物與天主相宜。緣受造者，無一物即其性，即其有故。則受造之物，何能肖天主哉？

正：凡謂物肖天主，非因物有與天主相宜之模，就同宗與同類之義。惟因就汎然之公義，即就天主自有，而凡物為通有耳。

駁：凡肖，必互相為肖也。蓋此肖彼，彼亦肖此。若受造者肖天主，則宜天主肖受造者矣。經以為不然，重責為此說者云，爾等令天主孰肖乎？

正：受造頗肖天主，雖則云可。然云天主肖受造者絕不可。第阿尼削云："凡在同倫，雖容互肖，而在作者與[2]受作者，則否。蓋但可云像肖人，不可云人肖像。豈得因謂受造者肖天主，并謂天主肖受造乎？

超性學要卷之一 終

[1] 底本殘缺不全，梵蒂岡本為"視"。
[2] 底本刻印不清，梵蒂岡本為"與"。

编辑部启事

Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

“中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC.ChineseCS.cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC.ChineseCS.cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 2 篇组成；学术文章字数不限，但不少于10000 字（英文 5000 字）；书评不超过 8000 字；学界动态不超过 2000 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

7. 稿件刊登后，编辑部会赠送 2 本当期刊物，并付薄酬。

8. 凡来稿 3 个月后未见回复，请以退稿处理。

9. 请勿一稿多投。

10. 来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

11. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

ABOUT US

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

《中国基督教研究》2016 年第 6 期
2016 年 6 月出版

Journal of Research for Christianity in China, Number 6, 2016

网络版 Web Editon: http://JRCC.ChineseCS.cn



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China

